Mohammad Muslih

FILSAFAT ILMU

Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan

Pengantar:

Prof. Dr. H. Kaelan, M.S.

Guru Besar Filsafat UGM Yogyakarta

LESFI

UNIDA
GONTOR
UNIVERSITAS DARUSSALAM GONTOR

Filsafat Ilmu

Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma, dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan

Sanksi Pelanggaran Pasal 113 Undang-undang Nomor 28 Tahun 2014 tentang Hak Cipta, sebagaimana yang diatur dan diubah dari Undang-undang Nomor 19 Tahun 2002, bahwa:

Kutipan Pasal 113

(1) Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp100.000.000,00 (seratus juta rupiah).

(2) Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

(3) Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp1.000.000.000,00 (satu miliar rupiah).

(4) Setiap Orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp4.000.000.000,00 (empat miliar rupiah).

Filsafat Ilmu

Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma, dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan

Mohammad Muslih

Pengantar

Prof. Dr. H. Kaelan, M.S.

Guru Besar Filsafat UGM Yogyakarta

LESFI
LEMBAGA STUDY FILSAFAT ISLAM

FILSAFAT ILMU
Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma,
dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan

Penulis : **Mohammad Muslih**

Kata Pengantar : **Prof. Dr. H. Kaelan, M.S.**

Sampul & Layout : **W@khyUdin**

Cetakan I : **April 2016**

Hlm. : **xxiii + 279; 14,5 x 21 cm**

Penerbit : **L E S F I**
Jl. Solo Km. 8, Nayan 108A, Maguwoharjo
Yogyakarta; Email: kksjogja@gmail.com

ISBN: 978-979-567-044-5

Hak cipta dilindungi undang-undang. Dilarang memperbanyak
dalam bentuk apa pun tanpa izin penulis dan penerbit.

MEMBUKA CAKRAWALA KEILMUAN

Prof. Dr. H. Kaelan, M.S.

Jikalau seseorang membaca suatu buku filsafat ilmu pengetahuan maka substansi yang ingin dipahami adalah apa pengertian ilmu pengetahuan, atau secara sederhana apa yang dimaksud dengan hakikat ilmu pengetahuan. Konsekuensinya setiap pembahasan filsafat ilmu pengetahuan pada suatu buku tertentu kadangkala seseorang akan dipaksa untuk mengikuti aliran tertentu sang penulis buku tersebut, dan kiranya hal ini tidak dikehendaki oleh setiap intelektual. Ditinjau berdasarkan analitika bahasa nampak dalam persoalan keilmuan terdapat kekacauan logis. Ilmu diterjemahkan dalam bahasa Inggris *science*, dan diindonesiakan menjadi sains, seperti dalam istilah yang lazim, 'sains dan teknologi'. Namun demikian dalam kenyataannya terjemahan sains itu bukanlah mengacu kepada ilmu pengetahuan secara luas melainkan hanya menyebut pada kelompok ilmu pengetahuan tertentu saja, yaitu

natural sciences sebagaimana diungkapkan oleh Mc. Graw-Hill (1974) '*The study of natural sciences and the application of this knowledge for practical purposes*'. Jikalau ilmu pengetahuan dipahami demikian, maka bidang-bidang lainnya tidak termasuk dalam kategori pengertian ilmu pengetahuan, seperti sosiologi, linguistik, ekonomi, antropologi, komunikasi, filsafat, hukum, sejarah, arkeologi, sastra dan sebagainya, bahkan juga terhadap kajian agama yang dewasa ini juga sudah dikenal sebagai suatu ilmu.

Grandnarative itu menguasai dunia ilmu tatkala perkembangan ilmu pengetahuan mencapai puncaknya pada abad ke-20, yaitu dengan munculnya gerakan Lingkungan Wina atau *Vienna Circle* (Inggris) atau *Wiener Kreis* (Jerman) dengan pandangan 'neopositivisme' atau 'positivisme logis' pada tahun 1924 di kota Wina Austria. Gerakan ilmiah ini terdiri atas anggota-anggota para tokoh ilmu pasti dan kealaman dalam berbagai bidang. Pandangan keilmuan positivisme logis ini dipengaruhi secara kuat oleh tradisi empirisme, rasionalisme, positivisme dan kritisisme Immanuel Kant. Lingkungan Wina mencoba untuk menyatukan keanekaragaman ilmu pengetahuan, dengan bahasa dan cara kerja ilmu-ilmu alam. Keterpaduan itu mereka sebut sebagai *unified science* atau *einheitswissenschaft* (ilmu yang terpadu). Ilmu yang terpadu dijabarkan dalam pandangan positivisme logis yang mengatakan bahwa (a) sumber pengalaman hanya satu, yaitu pengalaman yang berasal dari data inderawi, (b) adanya dalil logika dan matematika dalam rangka mengolah data indrawi, (c) adanya pembedaan yang tegas antara garis batas ungkapan yang bermakna atau *meaningfull*, dan pernyataan yang tidak bermakna atau *meaningless*, (d) adanya penegasan bahwa segala kebenaran dan kebermaknaan harus melalui prinsip verifikasi, dan (e) menolak segala ungkapan

metafisika, termasuk bidang nilai, etika, agama, ketuhanan dan sebagainya. Berdasarkan prinsip-prinsip inilah maka berkembang metode ilmiah yang didasarkan atas logika dan matematika yang dikenal dengan metode kuantitatif.

Berbeda dengan kelompok positivisme logis, Kuhn dalam *The Structure of Scientific Revolutions* (1962), menyatakan bahwa kemajuan ilmu pengetahuan bersifat revolusioner. Dalam sejarah muncul pandangan-pandangan baru yang tumbuh menjadi visi baru yang disebut sebagai paradigma. Menurut Kuhn, paradigma baru timbul karena adanya proses siklus historis. Selain itu reaksi atas pandangan positivisme logis tersebut juga muncul dari Karl Popper yang mengembangkan paham rasionalisme kritis dan prinsip falsifikasinya dalam karyanya yang bertitel *The Logic of Scientific Discovery* (1959). Popper menentang *the principle of verification* 'prinsip verifikasi' dan prinsip induksi positivisme logis. Dalam ilmu-ilmu pengetahuan empiris, prinsip induksi belum tentu mencapai hukum-hukum umum. Selain itu dalam sejarah ilmu pengetahuan sering muncul ilmu pengetahuan yang berasal dari konsep-konsep metafisis. Misalnya atomisme Demokritos, hukum-hukum Archimides dan ilmu lainnya. Epistemologi kebenaran tidak didasarkan atas proses induksi melainkan berdasarkan pembenaran logis dengan prinsip *falsifikasi*, yaitu membuktikan adanya 'kesalahan' pada hukum-hukum ilmiah.

Tradisi pemikiran positivisme logis yang mendasarkan perkembangan ilmu pengetahuan pada prinsip verifikasi, kepastian dan prinsip matematis, memunculkan berbagai reaksi di kalangan ilmuwan dan filsuf ilmu pengetahuan. Salah satu rekasi muncul dari kelompok Mazhab Frankfurt atau '*Die Frankfurter Schule*', yaitu sekelompk sarjana dan filsuf ilmu pengetahuan yang bekerja pada *Institut for Sozialforschung*

(Lembaga untuk Penelitian Sosial) (Jay, 1973). Pemikiran Mazhab Frankfurt dikenal dengan 'Teori Kritis'. Mazhab ini menolak tegas pandangan positivisme logis yang mementingkan fakta-fakta serta menekankan prinsip verifikasi. Bagi teori kritis tatanan masyarakat tidak dapat diverifikasi atau difalsifikasi, sebab tatanan masyarakat memiliki berbagai kemungkinan yang akan mengubah tatanan masyarakat yang telah ada. Suatu teori dalam ilmu sosial tidak dapat dilepaskan dari sisi praktis-pragmatisnya, oleh karena itu tidak satupun ilmu pengetahuan itu *value free* (bebas nilai), bahkan Habermas mengingatkan bahwa setiap teori harus diarahkan pada nilai yang bersumber pada kepentingan masyarakat (Budiyanto, 2002).

Secara filosofis ilmu pengetahuan harus dipahami dari tiga pilar filosofis yaitu dasar ontologis, dasar epistemologis dan dasar aksiologis. Dasar-dasar filosofis inilah yang merupakan sumber derivasi paradigma keilmuan, sehingga setiap disiplin ilmu pengetahuan memiliki ciri-ciri paradigmatik masing-masing, konsekuensinya memiliki *body of knowledge* masing-masing. Ilmu pengetahuan bukan hanya ditentukan sifat empiris, prinsip verifikasi, deduktif dan kuantitatif, melainkan banyak ilmu pengetahuan yang bertujuan untuk melukiskan, memerikan dan menjelaskan objek ilmu secara objektif. Oleh karena itu ilmu pengetahuan berdasarkan tingkatan epistemologis yang dicapainya dapat digolongkan atas ilmu yang bersifat *nomothetic* dan ilmu yang bersifat *idiographic* . Ilmu yang bersifat *nomothetic* adalah tergolong ilmu pengetahuan yang secara epistemologis bertujuan untuk menemukan hukum-hukum, rumus-rumus, dalil-dalil, dan aksioma-aksioma. Secara ontologis ilmu ini bertolak dari pandangan bahwa hakikat realitas itu bersifat tunggal dan parsial. Golongan ilmu ini lazimnya

menerapkan prinsip generalisasi dalam proses keilmuan, misalnya ilmu fisika, kimia, geografi, kedokteran, pertanian, biologi serta ilmu-ilmu kealaman lainnya. Ilmu yang memiliki ciri *idiographic* yaitu ilmu yang dalam proses keilmuan berupaya untuk mendeskripsikan, melukiskan, menjelaskan dan memerikan objek ilmu. Secara ontologis bidang ilmu ini mendasarkan pada pandangan bahwa hakikat realitas itu bersifat ganda. Bidang-bidang ilmu ini tidak berupaya untuk menemukan hukum-hukum atau generalisasi, misalnya ilmu sejarah, antropologi, sastra, linguistik, arkeologi, budaya, filsafat, ilmu kemanusiaan lainnya dan bahkan juga ilmu-ilmu ke-Islaman. Selain itu terdapat kelompok ilmu pengetahuan yang memiliki kedua ciri tersebut baik *nomothetic* maupun *idiographic*, misalnya ilmu ekonomi, sosiologi, psikologi, komunikasi, ilmu hukum.

Berdasarkan hakikat serta ciri-ciri keilmuan tersebut di atas maka metode yang dikembangkan dalam penelitian tidak mungkin jikalau hanya dipaksakan untuk disatukan dan bersumber pada metode fisika dan ilmu kealaman yang bersifat kuantitatif, sebagaimana yang dikembangkan oleh kelompok positivisme logis lingkungan Wina. Metode fisikalisme yang dikembangkan oleh positivisme logis tersebut memang dapat dipahami secara ontologis, karena hakikat objek ilmu yang berupa benda-benda alamiah, adalah bersifat parsial sehingga sangat relevan diterapkan metode kuantitatif. Berbeda dengan hakikat objek ilmu alamiah tersebut, terdapat objek ilmu pengetahuan yang berupa manusia, budaya, simbol, bahasa, sejarah, agama, yang secara ontologis memiliki dimensi ganda yang berupa kualitas, yaitu berupa makna yang bersifat kompleks. Mengingat dasar ontologis ilmu tersebut maka tidak mungkin metode pendekatannya digunakan metode kuantitatif, sehingga sangat relevan digunakan metode yang mampu

mengungkap dan menangkap makna di balik gejala-gejala yang bersifat empiris. Oleh karena itu dalam proses keilmuan digunakan metode kualitatif, yaitu verstehen, interpretasi, hermeneutika, analitika bahasa, fenomenologi, metode yang dikembangkan teori kritis, atau metode kualitatif lainnya.

Suatu hal yang layak diperhatikan adalah bahwa dewasa ini ilmu pengetahuan telah berkembang sangat pesat. Sesuatu yang dahulu belum dipahami sebagai ilmu pengetahuan sekarang telah merupakan ilmu pengetahuan tersendiri, misalnya ilmu administrasi, ilmu komunikasi, ilmu semiotika, dan banyak ilmu lainnya. Selain itu perkembangan ilmu juga menunjukkan ke arah perkembangan yang semakin kompleks, yaitu ilmu pengetahuan tidak hanya bersifat monodisipliner, melainkan juga berifat antardisipliner, interdisipliner bahkan multidisipliner (Van Melsen, 1985). Ilmu antardisipliner adalah bidang-bidang keilmuan yang dalam perkembangannya senantiasa dikaji dari dua disiplin ilmu, misalnya biomedis, filsafat ketuhanan. Ilmu-ilmu interdisipliner adalah ilmu yang telah berkembang dari dua disiplin ilmu, menjadi suatu disiplin ilmu tersendiri misalnya sosiolinguistik yang berkembang dari sosiologi dan linguistik, psikolinguistik yang berkembang dari psikologi dan linguistik, agroekonomi yaitu dari ekonomi dan agronomi, dan banyak bidang ilmu lainnya. Ilmu multidisipliner yaitu bidang ilmu yang senantiasa dikaji dari berbagai pendekatan keilmuan misalnya ilmu linkungan hidup. Oleh karena itu secara epistemologis metode keilmuan yang dikembangkannya harus sesuai dengan hakikat objek ilmu tersebut.

Dalam hubungan ilmu-ilmu keislaman munculnya pemikir-pemikir Muslim kontemporer seperti Fazlur Rahman, Muhammad Arkoun, Hasan Hanafi, Muhammad Shahrour, Abdullah Ahmed al-Naim, dan juga Amin Abdullah adalah

merupakan pencerahan bagi kebangkitan ilmu-ilmu ke-Islaman. Sebelum membahas lebih lanjut hubungan integratif antara ilmu dengan Islam, maka penting untuk dibedakan telebih dahulu pengertian Islam sebagai dogma dan sebagai sistem pengetahuan atau *knowledge system*, meskipun Al-Jabiri telah melakukan rekonstruksi epistemologi Islam, yang meliputi pengetahuan *bayani, 'irfani dan burhani*. Selain itu juga harus dibedakan antara *knowledge* yaitu sebagai pengetahuan biasa (sehari-hari) dan *scientific knowledge* yaitu sebagai *science* (ilmu), mengingat dalam berbagai pembahasan tentang tasawuf misalnya dalam *Hans Wehr Arabic-English Dictionary* (1944), kedua terminologi itu disamakan.

Sesuatu hal yang layak untuk kita luruskan adalah pengaruh pola keilmuan kalangan Orientalis, yang tetap meletakkan Islam di sisi ilmu pengetahuan, yaitu dengan munculnya terminologi *Islamic Studies*. Hal ini mengandung pengertian bahwa Islam hanya diletakkan sebagai objek materia ilmu pengetahuan, pada hal di samping objek materia, Islam dapat dikembangkan menjadi objek forma. Dengan menempatkan Islam hanya sebagai objek ilmu pengetahuan maka sebenarnya tidak akan pernah terwujud *body of knowledge* ilmu-ilmu keislaman dan dengan demikian tidak akan pernah terwujud cita-cita *Reintegrasi Teoantroposentris-Integralistik* Amin Abdullah tentang intgrasi epistemologis Islam dan ilmu pengetahuan (2004: 10). Islam yang dikaji hanya sebagai objek ilmu pengetahuan dengan menggunakan kerangka pendekatan (objek forma) tertentu, misalnya antropologi, sejarah, sosial, ekonomi dan lainnya, maka pada hakikatnya bukanlah ilmu-ilmu keislaman, melainkan tetap ilmu antropologi, sejarah, sosial, ekonomi dan lainnya. Sebagai contoh kajian antropologis yang dilakukan oleh Clifford Geertz tentang agama Islam orang

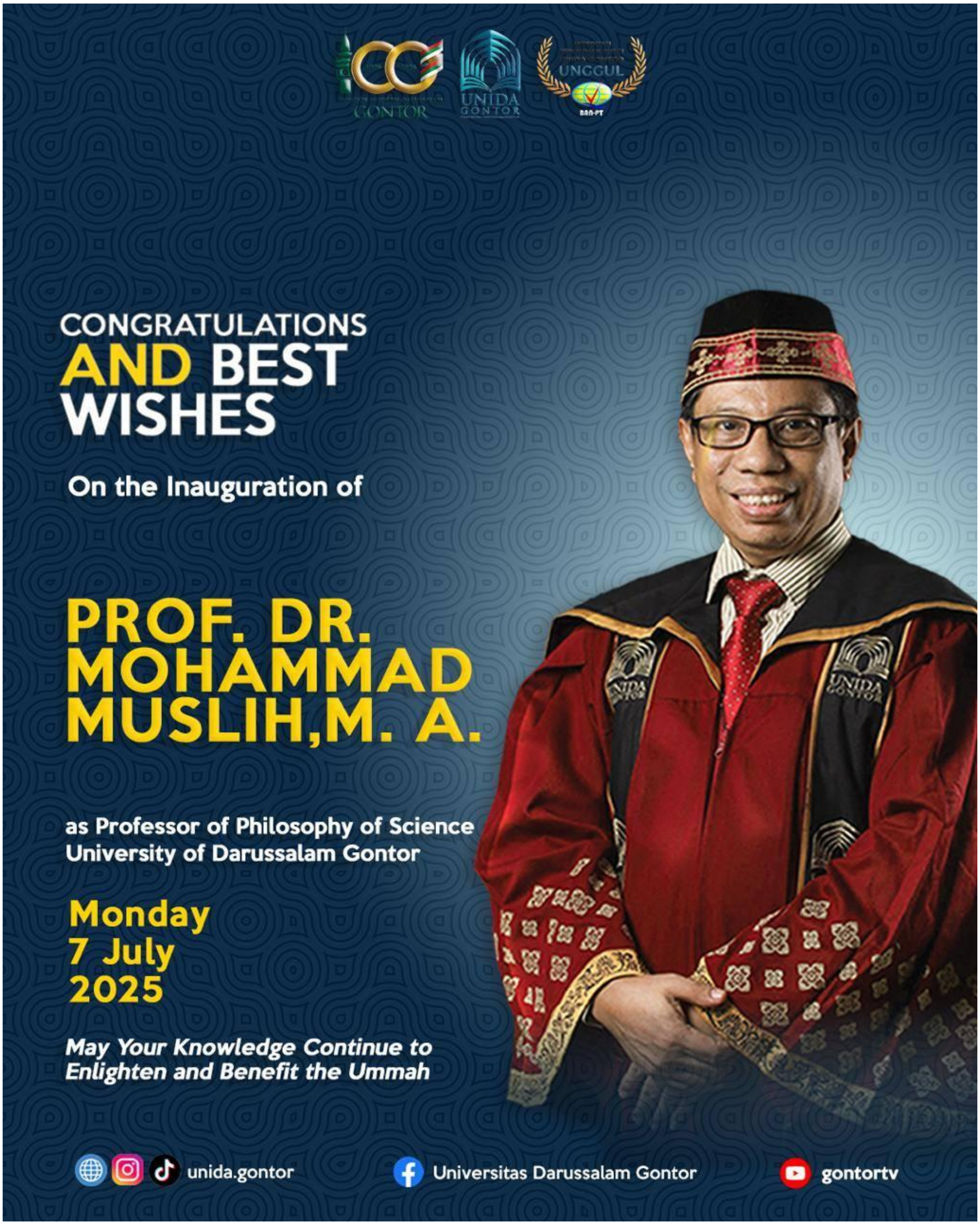
Jawa, maka hal itu tetap sebagai ilmu antropologi. Pada hal Islam dapat mengembangkan bangunan keilmuan sendiri terutama melalui ilmu-ilmu interdisipliner, misalnya fakta yang telah berkembang adalah ekonomi Islam, filsafat Islam, Sastra Islam. Jadi ekonomi Islam ini bukan Islam dikaji dari pendekatan ekonomi atau ekonomi dikaji dari pendekatan Islam, melainkan telah berkembang menjadi suatu ilmu tersendiri yaitu ekonomi Islam, dan secara praksis telah dikembangkan melalui sistem perbankan syariah. Hal ini adalah merupakan hasil integrasi keilmuan secara interdisipliner antara Islam dan ekonomi. Kiranya dapat juga dikembangkan bidang-bidang ilmu interdisiplin lain misalnya dengan ilmu psikologi, hukum, budaya, dan bidang keilmuan lainnya. Dalam hubungannya dengan problema-problema hukum positif misalnya bagaimana pandangan Islam tentang hakikat keadilan, kebebasan, hak asasi, hukuman mati dan problema filsafat hukum lainnya, pada hal secara faktual telah berkembang misalnya hukum waris menurut Islam, sebagaimana dikembangkan oleh Hazairin. Integrasi epistemologis antara ilmu dan Islam secara interdisipliner ini kiranya layak untuk kita golongkan sebagai *Islamic Sciencies* hal ini senada dengan konstatasi Dilthey yang mengelompokkan ilmu humanities sebagai *cultural-historical-sciencies*.

Selain itu hubungan integratif antara ilmu dengan Islam dapat dikembangkan melalui aspek aksiologis yaitu etika. Islam dapat dikembangkan menjadi etika keilmuan, dan dengan demikian ilmu pengetahuan menjadi *value bound*. Memang hal ini tidak dapat hanya dikembangkan melalui pendekatan filsafat ilmu melainkan sangat tergantung kepada ilmuwan muslim untuk mengembangkannya. Dewasa ini dunia telah mengakui bahwa sifat *chauvinistic* (kesombongan manusia) dalam mengembangkan ilmu pengetahuan menimbulkan

dampak serius bagi kehidupan manusia. Sejak Francis Bacon manusia mengembangkan etos ilmiah bahwa manusia ingin mengembangkan ilmu pengetahuan untuk menguasai dunia, dan nampaknya cita-cita itu telah tercapai. Namun demikian dewasa ini seluruh umat manusia sadar bahwa etos tersebut tidak benar, karena dalam kenyataannya manusia harus menjaga kelestarian dan keserasian dengan lingkungan hidup di dunia. Ancaman senjata nuklir, senjata biologis dan kerusakan lingkungan hidup adalah fakta, bahwa ilmu dengan prinsip *value free*, mengakibatkan penderitaan umat mausia secara luas. Oleh karena itu Islam memiliki peranan yang signifikan dalam pengembangan aspek aksiologis ilmu pengetahuan.

Buku Filsafat Ilmu ini sangat relavan bagi kajian paradigma dan kerangka teori ilmu pengetahuan, terutama dalam hubungannya dengan pengembangan *Islamic Sciencies*. Hal ini berdasarkan substansi yang dibahas dalam buku ini tidak terjebak pada *grandnarative* positivisme logis, sebagaimana kebanyakan filsafat ilmu lainnya. Pembahasan filsafat ilmu dalam buku ini tidak hanya membuka cakrawala keilmuan yang bersifat positivistik dan kuantitatif, melainkan secara heuristis membuka paradigma dan kerangka teori ilmu secara kualitatif. Dengan demikian buku ini dapat membawa pembaca untuk memahami dan mengkaji filsafat ilmu secara komprehensif.

Prof. Dr. H.Kaelan, M.S.


GONTOR
UNIDA GONTOR
UNGGUL
BAN-PT
CONGRATULATIONS
AND BEST
WISHES
On the Inauguration of
PROF. DR.
MOHAMMAD
MUSLIH,M. A.
as Professor of Philosophy of Science
University of Darussalam Gontor
Monday
7 July
2025
May Your Knowledge Continue to
Enlighten and Benefit the Ummah
unida.gontor
Universitas Darussalam Gontor
gontortv

KATA PENGANTAR

Dalam sejarah perkembangan ilmu, peran filsafat ilmu dalam struktur bangunan keilmuan tidak bisa disangsikan. Sebagai landasan filosofis bagi tegaknya suatu ilmu, mustahil para ilmuwan menafikan peran filsafat ilmu dalam setiap kegiatan keilmuan. Seiring dengan itu, kesadaran untuk meningkatkan mutu akademik di kalangan akademisi, membuat disiplin ini semakin dirasakan peran pentingnya. Maka wajar jika disiplin ini menjadi mata kuliah yang tidak hanya diminati, tetapi dibutuhkan, baik di lingkungan program pascasarjana, yang memang sebagai 'ujung tombak' pengembangan ilmu, maupun pada program sarjana (S-1), yang dalam hal ini sebagai 'pembuka jalan' bagi terbentuknya dasar-dasar bangunan tradisi ilmiah.

Selama ini, bangunan keilmuan pada lingkungan akademik bukan sama sekali tidak memiliki landasan filosofis. Ilmu logika baik logika tradisional, yang bercirikan bahasa dan pola pikir deduktis, maupun logika modern (yang juga dikenal dengan logika saintifika) dengan pola induktif dan simbol-simbolnya, jelas tidak sedikit peranannya dalam membangun wawasan ilmiah akademik. Formalisme, naturalisme, saintisme, dan instrumentalisme merupakan beberapa ciri yang paling menonjol dari logika. Dengan beberapa ciri ini, maka logika selama ini dianggap sebagai satu-satunya pola pikir yang bisa dipertanggungjawabkan. Namun, peran ilmu logika dewasa ini dirasakan tidak mencukupi, justru karena karakter logika itu sendiri. Formalisme mengandaikan kebenaran diperoleh dengan rumus-rumus rasional. Naturalisme mengandaikan bahwa seluruh fenomena sejalan dengan hukum alam. Saintisme mengandaikan sains benar-benar merupakan representasi realitas. Dan instrumentalisme melihat subjektivitas dan praandaian manusia tidak ada kaitannya dengan proses pengetahuan, karena manusia dengan rasionya bertindak sebagai alat.

Berbeda dengan ilmu logika, filsafat ilmu menawarkan banyak pola pikir dengan memperhatikan kondisi objek dan subjek ilmu, bahkan pola pikir logika sebagai bagian di dalamnya. Lebih jauh, filsafat ilmu tidak hanya sebagai sarana (*instrument*) atau kerangka dalam proses penggalian ilmu, tetapi juga memberikan kerangka pada taraf pra dan *post* kegiatan keilmuan. Karena itulah, sebagai disiplin, filsafat ilmu memberikan perspektif untuk melihat hakikat ilmu sekaligus menjelaskan landasan filosofis yang mengarahkannya.

Begitulah urgensi filsafat ilmu, baik sebagai disiplin maupun sebagai landasan filosofis pengembangan ilmu. Namun,

posisi penting ini tidak didukung dengan tersedianya literatur atau buku-buku daras (*textbooks*) yang terjangkau, apalagi jika dikatakan, yang terkonstruk dan komprehensif. Kalaupun ada, itu masih terkesan positivistik, sehingga ilmu-ilmu sosial dan humanities (lebih-lebih ilmu-ilmu keislaman) belum sepenuhnya terjangkau oleh filsafat ilmu 'tipe' ini.

Buku ini, yang awalnya memang merupakan diktat kuliah oleh penulis sebagai persiapan (*i'dad*) dalam membina mata kuliah yang sama, sudah tentu tidak dimaksudkan untuk menutupi semua kekurangan-kekurangan tersebut (mari, hal ini kita renungkan bersama!). Dengan tanpa meninggalkan problema 'klasik' filsafat ilmu, buku ini lebih difokuskan pembahasannya pada tema-tema yang berkaitan dengan ilmu-ilmu sosial dan keislaman. Dengan mempertimbangkan sejarah, tema, dan tokoh-tokoh serta kerangka filsafat ilmu, buku ini disusun dalam beberapa bab. *Bab pertama*, merupakan bab pendahuluan sebagai pengantar memahami 'seluk-beluk' filsafat ilmu. *Bab kedua*, membicarakan hakekat ilmu pengetahuan. Pada pembahasan ini, pembaca akan diajak untuk melihat pemikiran Archie J. Bahm dalam artikelnya: "What is Science", yang menggambarkan 'bahan' bangunan atau struktur fundamental ilmu. Selanjutnya pada *bab ketiga* akan dibahas asumsi dasar dari proses keilmuan. Tentang hal ini, ada banyak aliran kefilsafatan yang menyumbangkan pemikirannya, empat aliran di antaranya menjadi fokus pembahasan ini, yakni rasionalisme, empirisisme, kritisisme, intuisionisme. Beberapa aliran kefilsafatan ini biasa dikenal dengan pemikiran mengenai sumber (*origin*) pengetahuan. Meski demikian, pemikiran tentang sumber pengetahuan itu juga berkonsekuensi epistemologis, bahkan metodologis. Dua aliran pertama memiliki perbedaan yang cukup ekstrim, yang ketiga adalah aliran yang berupaya

mendamaikan kedua aliran sebelumnya. Sedang aliran keempat adalah aliran yang sampai saat ini sedang mencari dukungan epistemologis dan juga metodologis untuk suatu pengetahuan yang bersumber dari pengalaman-batini.

Bab keempat, berisi pembahasan ringkas tentang paradigma keilmuan, yang meliputi: Positivisme, Postpositivisme, *Constructivism*, dan *Critical Theory*. Sedang *bab kelima*, membicarakan perkembangan dan variasi teori-teori keilmuan, yang masing-masing menawarkan metodologi tertentu. Kajian tentang kerangka teori ini dilanjutkan pada *bab keenam*, yang secara khusus mendiskusikan metodologi baru bagi ilmu-ilmu sosial. Khusus *bab ketujuh*, diberi *title:* "Berkenalan dengan Epistemologi Islam." Bab ini akan diawali dengan pembahasan tentang rekonstruksi Al-Jabiri mengenai tipologi "epistemologi Islam", yaitu bayani, 'irfani dan burhani. Pemikiran al-Jabiri ini dituangkan secara luas dalam bukunya: *Bunyah al-'Aql al-'Arabi,* (Beirut, al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1993) sebagai bagian dari agenda besarnya, yaitu *naqd al-'aql al-'araby* (kritik nalar Arab). Pemikiran al-Jabiri ini kemudian banyak memberikan inspirasi bagi pemikir Muslim kontemporer lainnya, untuk melihat kembali struktur bangunan epistemologi Islam, sebagai dasar bagi bangunan ilmu-ilmu keislaman. Bab ini akan diakhiri dengan pembahasan tentang "logika illuminasi," suatu 'warisan' dari syaikh al-isyraq al-Suhrawardi, yang bisa dikatakan satu model pemikiran epistemologi Islam.

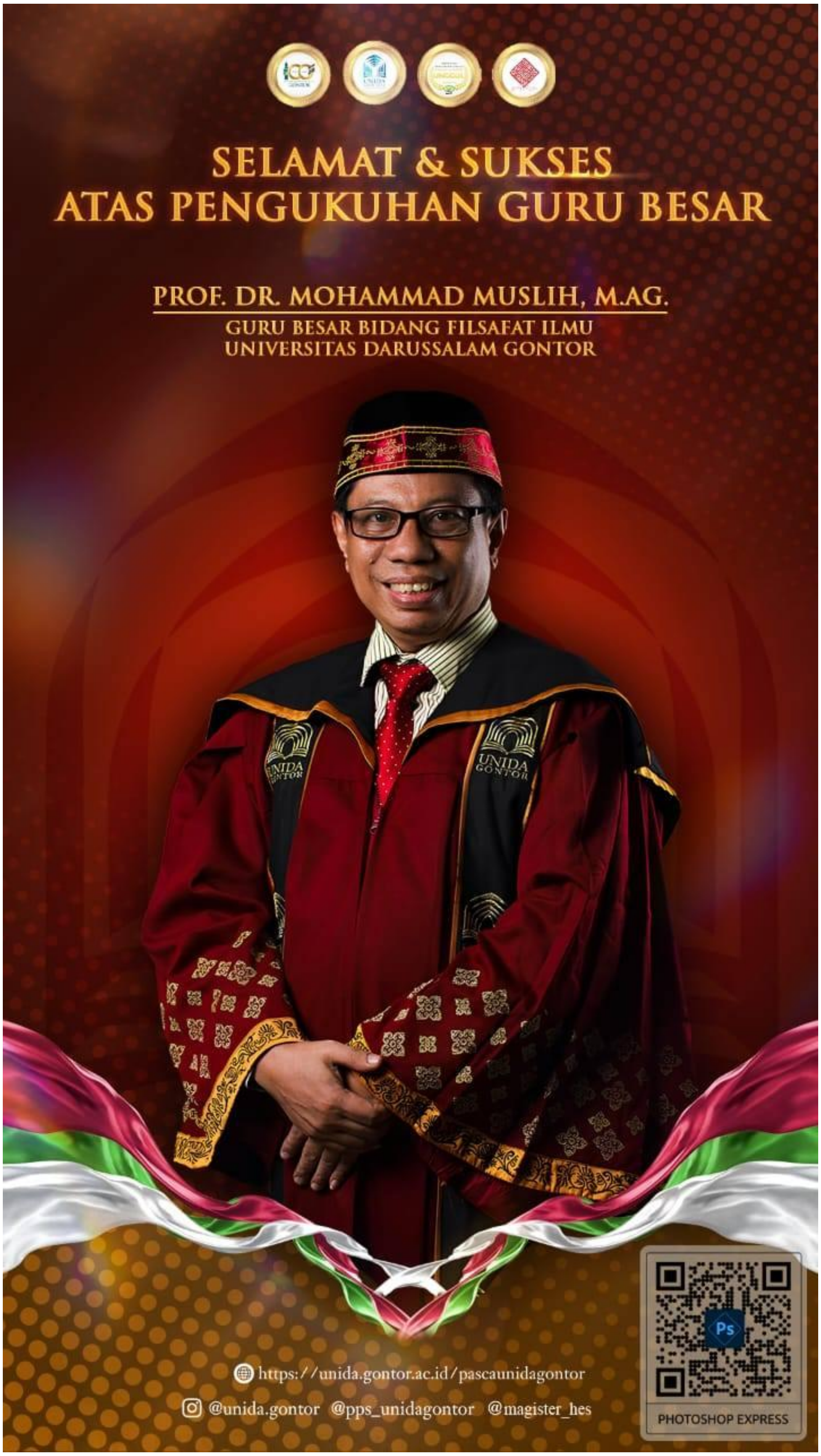
Apapun isi pembahasan buku ini, diharapkan dapat sedikit membantu para peminat umumnya dan para mahasiswa khususnya, untuk memahami apa dan bagaimana filsafat ilmu itu. Meski demikian, kehadiran buku ini, bukan semata-mata jerih-payah penulis seorang. Para dosen Fakultas Ushuluddin ISID Gontor, yang sering terlibat diskusi; dorongan dan saran

mereka membuat penulis optimis untuk menyelesaikan karya ini. Bapak Nur Hadi Ihsan, MA. (Dekan FU) adalah teman diskusi yang hangat, yang dalam berbagai kesempatan sering melemparkan persoalan-persoalan aktual filsafat ilmu untuk didiskusikan. Tanggapan dan pertanyaan dari mahasiswa adalah sumber inspirasi untuk memperkaya dan mempertajam analisis.

Secara khusus, penulis sampaikan ucapan terima kasih kepada Prof. Dr. Kaelan yang berkenan memberikan kata pengantar atas karya ini. Berbagai diskusi dan masukan juga banyak diberikan terkait filsafat ilmu, metodologi penelitian, dan kaitan antara keduanya. Selanjutnya, tidak lupa penulis sampaikan terima kasih juga kepada Mas Surgana dari Penerbit Belukar atas kerjasamanya dalam menerbitkan buku edisi revisi ini.

Akhirnya, penulis berharap, karya sederhana ini dapat memberikan sumbangan bagi terbentuknya wawasan keilmuan di kampus tercinta. Mudah-mudahan Allah berkenan melimpahkan taufiq dan hidayah-Nya, untuk setiap langkah kita. *Amin*.

MM.


SELAMAT & SUKSES
ATAS PENGUKUHAN GURU BESAR
PROF. DR. MOHAMMAD MUSLIH, M.AG.
GURU BESAR BIDANG FILSAFAT ILMU
UNIVERSITAS DARUSSALAM GONTOR
UNIDA GONTOR
https://unida.gontor.ac.id/pascaunidagontor
@unida.gontor @pps_unidagontor @magister_hes
PHOTOSHOP EXPRESS

DAFTAR ISI

Membuka Cakrawala Keilmuan
Prof. Dr. H. Kaelan, M.S. v

Kata Pengantar xv

Daftar Isi xxi

BAB I PENDAHULUAN 1

A. Pengantar 1
B. Signifikansi Filsafat Ilmu 3
C. Dari Pola Pikir Hingga Pola Hidup 11
D. Dari Epistemologi ke Filsafat Ilmu 13
E. Antara Filsafat Ilmu dan Sejarah Ilmu 14
F. Antara Filsafat Ilmu dan Sosiologi Ilmu 17
G. Problematika Filsafat Ilmu 18

BAB II STRUKTUR FUNDAMENTAL ILMU PENGETAHUAN 33
A. Bangunan Dasar Ilmu Pengetahuan 34
B. Pelajaran dari Archie J. Bahm: Keprihatinan dan Perhatian (*Concern*) 43
C. Kontribusi Archie J. Bahm: Catatan Akhir 48

BAB III ASUMSI-ASUMSI DASAR PROSES KEILMUAN MANUSIA 49
A. Rasionalisme 50
B. Empirisisme 55
C. Kritisisme: Kontribusi Immanuel Kant 61
D. Intuisionisme 80

BAB IV PARADIGMA ILMU 85
A. Pengantar 85
B. Positivisme 88
C. Postpositivisme 90
D. Konstruktivisme 92
E. Critical Theory 95
F. Penutup 99

BAB V KERANGKA DASAR TEORI KEILMUAN 101
B. John Stuart Mill: Logika Induksi 105
C. Auguste Comte: Data Positif-Empiris 109
D. Positivisme Logis: Verifikasi 114
E. Karl Popper: Falsifikasi 123
F. Thomas S. Kuhn: Paradigma 131
G. IMRE Lakatos, Metodologi Program Riset .. 143

BAB VI ILMU-ILMU SOSIAL 149
A. Fenomenologi 153
B. Hermeneutika 163
C. Teori Kritis (*Critical Theory*) 177

BAB VII BERKENALAN DENGAN EPISTEMOLOGI ISLAM 197
A. Epistemologi Bayani 198
B. Epistemologi Irfani 219
C. Epistemologi Burhani 233
D. Illuminasi al-Suhrawardi, Satu Aspek Dari Epistemologi Islam 239

BAB VIII P E N U T U P 257
Problem Filsafat Ilmu Dewasa Ini 257
Metodologi, Problem Perspektif dan Komunikasi 260

DAFTAR PUSTAKA 263

Indeks 275

MI MIFTAHUL FALAH

CAPANG PURWODADI

BAB I

PENDAHULUAN

A. Pengantar

Secara sederhana filsafat dapat diartikan sebagai berpikir menurut tata tertib dengan bebas dan dengan sedalam-dalamnya, sehingga sampai ke dasar suatu persoalan,[1] yakni berpikir yang mempunyai ciri-ciri khusus, seperti analitis, pemahaman, deskriptif, evaluatif, interpretatif dan spkekulatif.[2] Sejalan dengan pengertian ini, Musa Asy'ari menulis, filsafat adalah berpikir bebas, radikal, dan berada pada dataran makna.[3] Bebas artinya tidak ada yang menghalangi kerja pikiran. Radikal artinya berpikir sampai ke akar masalah, mendalam,

---

[1]Harun Nasution, *Filsafat Agama*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), p. 3

[2]The Liang Gie, *Pengantar Filsafat Ilmu*, (Yogyakarta: Liberty, 1991), p. 19

[3]Musa Asy'ari, *Filsafat Islam Sunnah Nabi dalam Berpikir*, (Yogyakarta: LESFI, 1999), p. 1

bahkan sampai melewati batas-batas fisik atau disebut metafisis. Sedang berpikir dalam tahap makna berarti menemukan makna terdalam dari sesuatu yang terkandung di dalamnya. Makna tersebut bisa berupa nilai-nilai seperti kebenaran, keindahan maupun kebaikan.[4] Menurut M Amin Abdullah, filsafat bisa diartikan: (1) sebagai aliran atau hasil pemikiran, yang berujud sistem pemikiran yang konsisten dan dalam taraf tertentu sebagai sistem tertutup (*closed system*), dan (2) sebagai metode berpikir, yang dapat dicirikan: a) mencari ide dasar yang bersifat fundamental (*fundamental ideas*), b) membentuk cara berpikir kritis (*critical thought*), dan c) menjunjung tinggi kebebasan serta keterbukaan intelektual (*intelectual freedom*).[5]

Filsafat Ilmu sebagai bagian dari rumpun filsafat juga mewarisi kerangka pikir demikian. Ada beberapa definisi tentang filsafat ilmu, antara lain: Lewis White Beck menulis: *philosophy of science questions and evaluates the methods of scientific thinking tries to determine the value and significance of the scientific enterprise as a whole.*[6] Peter A. Angeles, sebagaimana dikutip The Liang Gie, menjelaskan bahwa filsafat ilmu merupakan "*suatu analisis dan pelukisan tentang ilmu dari berbagai sudut tinjauan, termasuk logika, metodologi, sosiologi, sejarah ilmu dan lain-lain*"[7] Sementara itu A. Cornelis Benjamin mendefinisikan filsafat ilmu sebagai disiplin filsafat yang merupakan studi kritis dan sistematis mengenai dasar-dasar ilmu pengetahuan, khu-

---

[4]*ibid*., p. 1-4

[5]Lihat M. Amin Abdullah, *Rekonstruksi Metodologi Studi Agama dalam Masyarakat Multikultural dan Multirelijius*, Pidato Pengukuhan Guru Besar Ilmu Filsafat IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 13 Mei 2000, p. 11-13

[6]Lewis White Beck., *Philosophy Inquiry: an Introduction to Philosophy of Science,* (New York: Prentice Hall, 1952), p. 16

[7]The Liang Gie, *op.cit*., p. 65

susnya yang berkaitan dengan metode-metode, konsep-konsep, praduga-praduganya, serta posisinya dalam kerangka umum cabang-cabang intelektual.[8]

Berdasarkan beberapa pengertian di atas, untuk sementara, dapatlah dipahami bahwa filsafat ilmu adalah segenap pemikiran reflektif, radikal dan mendasar atas berbagai persoalan mengenai ilmu pengetahuan, landasan dan hubungannya dengan segala segi kehidupan manusia.

Namun dalam buku ini, Filsafat Ilmu dipahami dari dua sisi, yaitu sebagai disiplin ilmu dan sebagai landasan filosofis bagi proses keilmuan. Sebagai sebuah disiplin ilmu, filsafat ilmu merupakan cabang dari ilmu filsafat yang membicarakan objek khusus, yaitu ilmu pengetahuan. Karenanya filsafat ilmu bisa juga disebut sebagai bidang yang unik, sebab yang dipelajari adalah dirinya sendiri. Sementara sebagai landasan filosofis bagi proses keilmuan, ia tak lain adalah kerangka dasar dari proses keilmuan itu sendiri.

B. Signifikansi Filsafat Ilmu

Dalam kehidupan sehari-hari, tentu kita sudah terbiasa memanfaatkan benda-benda di sekeliling kita, untuk itu wajar kalau kita mengenalnya dengan baik, atau paling tidak mengetahuinya dengan benar.[9] Mulai dari perabotan rumah tangga, seperti gelas, piring, dll; peralatan sekolah, seperti

---

[8]A. Cornelis Benjamin, *Philosophy of Science,* dalam Dagabert D. R. Runer (ed.), *Dictionary of Philosophy,* (Totowa, 1975), p. 284

[9] Ada perbedaan antara dua istilah ini, misalnya suatu ungkapan: "saya tahu tapi belum kenal". Mengenai hal ini lihat misalnya uraian pada catatan kaki oleh penyunting atas buku Seyyed Naquib al-Attas, *Islam dan Filsafat Sains*, (Bandung: Mizan, 1995), p. 20-24

pensil, penggaris, buku, dst. Kita juga mengenal berbagai jenis dan nama tumbuhan, jenis dan nama binatang yang juga bisa dimanfaatkan untuk kehidupan kita. Begitu juga, kita bisa membedakan bahwa si A adalah rajin, si B anaknya pandai, si C orangnya sopan dll. Pernahkan kita memikirkan bagaimana kita tiba-tiba memberi sebutan sesuatu dengan istilah tertentu?; bagaimana sebenarnya proses perkenalan kita dengan benda yang kita beri sebutan tertentu itu?

Pada saat yang lain, kita juga mengenal, atau bahkan telah memanfaatkan hasil teknologi mutakhir, misalnya, radio, TV, komputer, kulkas, kipas angin, AC, internet, telpon seluler, dll. Beberapa hal ini jelas merupakan sumbangan dan kontribusi nyata dari ilmu-ilmu kealaman. Temuan-temuan ini, sudah tentu telah melalui proses yang cukup panjang, bahkan terus diupayakan pengembangannya. Sampai hari ini, sudah berapa banyak temuan berharga di bidang ilmu kealaman (sains), di bidang ilmu-ilmu sosial, kedokteran, biologi, farmasi dll, baik berupa konsep, teori, hukum-hukum, tesis, hipotesis maupun yang sudah berujud teknologi; baik yang sudah diakui oleh masyarakat maupun yang masih menjadi persoalan kontroversial, bahkan yang hanya menjadi sekedar wacana. Seiring dengan temuan-temuan tersebut, sampai hari ini sudah berapa disiplin ilmu yang kita kenal, berapa disiplin ilmu yang lahir dari ilmu kealaman, berapa disiplin ilmu yang lahir dari ilmu sosial.[10] Demikian juga berapa disiplin yang dilahirkan dari kelompok ilmu humanities.

[10] Jujun S. Suriasumantri memberi catatan dalam salah satu bukunya yang terbit tahun 1985, bahwa masing-masing ilmu ini sudah mencapai 650 cabang. Lihat Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu, Sebuah Pengantar Populer,* (Jakarta: Penerbit Sinar Harapan, 1985) cet. Ke-2, p. 92-93

Dalam tradisi Islam, kita juga mengenal ada banyak ragam khazanah keilmuan, baik dalam kelompok ushul maupun furu', misalnya 'ulum al-Qur'an, 'ulum al-Hadits (keduanya pakai istilah 'ulum, bukan 'ilm), ilmu kalam (dengan berbagai aliran/madzhab di dalamnya), ilmu fiqih (dengan berbagai cabang di dalamnya), ilmu filsafat (dengan berbagai aliran di dalamnya) ilmu tasawuf (dengan berbagai coraknya), ilmu-ilmu kebahasaan (nahwu, sharf, balaghah dll). Untuk ini kita dapat menyaksikan betapa banyak temuan berharga dari para ulama kita terdahulu. Kaidah-kaidah ushuliyah di bidang kalam, fiqh, bahkan dalam kebahasaan, meski ada di antaranya yang perlu di'revisi' namun sebagian besar tampak masih relatif absah (*valid*) hingga sekarang. Di bidang kalam, kita tahu bagaimana golongan mu'tazilah melahiran teori *al-ushul al-khamsah,*[11] al-Asy'ariyah yang mendakwahkan bahwa al-Qur'an itu qadim.[12] Di bidang fiqih, banyak dijumpai temuan-temuan hukum, dan yang terkenal adalah *al-madzahib al-'arba'ah,* yang sudah tentu datang dengan berbagai perbedaan yang ada dalam menentukan hukum, meski tentang persoalan yang sama. Dalam khazanah ilmu filsafat, kita dibuat tercengang dengan teori-teori

---

[11] *Al-ushul al-khamsah* adalah lima ajaran dasar yang dipegangi kaum Mu'tazilah sekaligus pengakuan terhadapnya sebagai identitas bagi kaum Mu'tazilah, yakni yang secara berurutan: al-tauhid, al-'adl, al-wa'ad wa al-wa'id, al-manzilah bain al-manzilatain, al-'amru bi-alma'ruf wa al-nahy 'an al-munkar. Lihat Harun Nasution, *Teologi Islam*, (Jakarta: UI Press, 1986, cet ke-5), p. 51

[12] Ajaran ini terkait dengan pemahaman al-Asy'ariyah tentang keqadiman sifat-sifat Tuhan. Demi mempertahankan paham ini, terjadi *mihnah* Ibn Hanbal yang mengiringnya pada hukuman dera dan penjara oleh otoritas politik Mu'tazilah. Lihat *ibid., p.* 61-63; lihat juga CA. Qadir, *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam,* terj. Hasan Basari, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1991, cet. Ke-2), p. 70

cemerlang dari para filsuf Muslim, misalnya teori emanasi (*al-faidl*),[13] teori kenabian,[14] teori illuminasi (*isyraqiy*)[15], dan yang sangat populer, tiga temuan filsuf (Ibn Sina) yang kemudian menarik al-Ghazali untuk memberikan respon dengan "tahafut al-falasifah": *pertama*, bahwa Allah hanya mengetahui hal-hal yang besar-besar; *kedua*, bahwa alam semesta ini adalah azali, kekal dan tanpa permulaan; *ketiga*, bahwa di akhirat kelak yang dihimpun hanyalah ruh manusia, bukan dengan jasadnya.[16] Demikian juga pada disiplin tasawuf, kita tidak bisa melupakan

---

[13] Emanasi (*al-faidl*) adalah teori tentang keluarnya sesuatu wujud yang *mumkin* (alam makhluk) dari Zat yang *wajib al-wujud* (Zat yang Mesti adanya; Tuhan). Teori ini dirintis oleh al-Farabi sehubungan dengan temuannya tentang akal sepuluh. Ahmad Hanafi, MA, *Pengantar Filsafat Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1991 cet. Ke-5), p. 92-93

[14] Adalah sebuah teori yang juga dirintis oleh al-Farabi, kemudian mendapatkan sistematisasi di tangan Ibn Sina dan Ibn Rusyd. Lihat Ibrahim Madkour, *Filsafat Islam, Metode dan Penerapannya*, terj. Yudian W. dan Ahmad Hakim Mudzakkir, (Jakarta: CV Rajawali, 1988), p. 86-143. Dalam sederetan wacana dalam filsafat Islam, filsafat profetik (teori kenabian) dianggap yang paling orsinil dan yang khas *trade mark* filsafat Islam, karena hal ini tidak ditemukan pada filsafat Yunani. Hal ini tidak saja diakui oleh penulis Muslim tetapi juga penulis Barat. Lihat Regor Garaudy, *Janji-janji Islam*, terj. HM. Rasyidi, (Jakarta: Bulan Bintang, 1982), p. 167; lihat juga Amin Abdullah, *Studi Agama, Normativitas atau Historisitas?*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), p. 247-248.

[15] Teori ini populer di tangan Syihab al-Din Yahya al-Suhrawardi (1153-1191). Ia mendapat julukan Syaikh al-Isyraq, atas jasanya dalam menerobos belenggu hegemogi pola pikir Peripatetik sekaligus memberikan pola pikir alternatif dalam *al-hikmah al-israqiyah*. Penulis Barat (orientalis) semisal Henry Corbin melihat *al-hikmah al-israqiyah* ini merupakan filsafat yang khas Islam. Uraian sederhana tentang ini lihat M. Muslih, "Logika Illuminasi, Pemikiran Epistemologi Suhrawardi" dalam *KALIMAH, Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, Volume 1, Nomor 1, September 2002, p. 24-34

[16] Amin Abdullah, *Studi Agama... op.cit, p.* 270

teori *mahabbah* Rabi'ah al-Adawiyah,[17] *wihdat al-syuhud* al-Ghazali,[18] *wihdat al-wujud* al-'Arabi[19], *al-ittihad* al-Basthami,[20] *al-hulul* al-Hallaj,[21] dll.

Pernahkah kita memikirkan, bagaimana rancang bangun ilmu-ilmu tersebut?; struktur logis yang bagaimana yang bekerja di balik kelahiran, pertumbuhan, dan perkembangan ilmu-ilmu tersebut? Pertanyaan selanjutnya: bagaimana pengaruh pola pikir demikian pada pola hidup pribadi, bermasyarakat dan beragama? Pertanyaan-pertanyaan ini yang

---

[17] Di tangan Rabi'ah, konsep cinta menjadi *hal al-shufiyah* (*mystical state*), yaitu cinta yang semata anugerah Tuhan (*anta ahl lahu*), suatu penghayatan yang berasal dari gelora cinta, disertai *al-syauq*, bahkan *al-uns*, yakni kegilaan dalam asyik-masyuk dengan Tuhan. Lihat Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, (Jakarta: Rajawali Press, cet. Ke-2, 1997), p. 85

[18] Al-Ghazali terkenal dengan kritiknya terhadap penghayatan *ittihad*, *hulul*, dan *wushul*. Berdasar pendapatnya ini, ajaran tasawuf al-Ghazali hanya sampai *wihdah al-syuhud*. Lihat Animarie Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam*, terj. Sapardi Djoko Damono, dkk, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), p. 339 dan 467

[19] Ajaran Ibn 'Arabi ini berhubungan dengan teori *tanjih* dan *tasybih*-nya. Lihat lebih jauh Abdul Aziz Dahlan, "Pengajaran tentang Tuhan dan Alam: Paham Tawhid Ibn 'Arabi," dalam *Ulumul Qur'an*, vol. III, No. 4/ 1992, p. 82-95

[20] Abu Yazid al-Basthami adalah tokoh yang memperkenalkan paham ittihad (atau panteisme, dalam kajian Barat), yaitu paham kesatuan antara manusia dan Tuhan. Ungkapan *syathahat* nya yang terkenal: *subhani* (Maha Suci Aku) dan *Laisa fi al-jubbati ill Allah* (tidak ada dalam jubahku ini kecuali Allah). Lihat Margaret Smith, *Readings from the Mystics of Islam*, (London, 1970), p. 26-27

[21] Hulul berarti menempat, *nitis* (jawa). Konsep ini mengakui immanensi Tuhan dalam diri manusia, yang dalam ajarannya banyak mengambil argumen dari filsafat emanasi (*al-faidl*). Al-Hallaj mengajarkan bahwa mula pertama yang diciptakan Allah adalah Nur al-Anwar, yang tak lain adalah Nur Muhammad. Lihat Abd al-Hakim Hassan, *al-Tashawwuf fi al-Syi'r al-'Arabi*, (?), p. 51

kemudian mendapatkan apresiasi dari beberapa cendikiawan Muslim kontemporer; Abed Al-Jabiri misalnya. Dengan proyeknya *naqd al-'aql al-'araby*, ia mengklasifikasi nalar (baca: epistemologi) Arab-Islam ke dalam tiga pola, yaitu bayani, 'irfani, dan burhani.[22]

Dalam sejarah pemikiran Barat, tidak kurang dari 20 abad lamanya, para filsuf memikirkan realitas. Maka seiring dengan *isnad* perkembangan ilmu dan dialektikanya dengan problem yang mengitarinya, selama itu pula temuan-temuan berharga di bidang metafisika selalu mewarnai setiap penggal sejarah; mulai dari "arche" nya filsuf pra sokrates, idealisme Sokrates dan Plato, *hylemorfisisme* Aristotle, emanasi dan ekstasi oleh Plotinus hingga persoalan teologi dari para filsuf abad Pertengahan.

Temuan-temuan di bidang metafisika inilah yang mendorong seorang Rene Descartes (1596-1650) memikirkan; "bagaimana manusia mendapatkan pengetahuan?" atau dengan kata lain: "bagaimana cara para filsuf itu sampai pada kesimpulannya?" Inilah yang dimaksud dengan persoalan epistemologis. Sejak inilah kajian di bidang epistemologi (filsafat pengetahuan) mendapatkan momentumnya, yakni di tangan Descartes. Filsuf ini terkenal dengan konsepnya: *cogito ergo sum* (saya berpikir, maka saya ada), yang mengantarkannya kepada sebutan pelopor aliran rasionalisme di bidang epistemologi.[23] Aliran ini kemudian mendapat reaksi dari David Hume dkk

---

[22] Lihat Mohammad 'Abed al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*, (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1993)

[23] HB. Sutopo, "Metode Mencari Ilmu Pengetahuan: Rasionalisme dan Empirisisme" dalam M. Toyibi (ed.), *Filsafat Ilmu dan Perkembangannya*, (Surakarta: Muhammadiyah University Press, 1999, cet ke-2), p. 72-73

yang memperkenalkan empirisisme. Dua aliran ini kemudian dapat didamaikan oleh Immanuel Kant dengan kritisismenya. Sejarah mencatat, kritisisisme Kant berjasa besar dalam melihat dan memposisikan sarana rasio dan pengalaman dalam proses pengetahuan manusia. Meski demikian, bukan berarti problem epistemologis sudah berakhir, karena rupanya masih banyak dari para filsuf yang tertarik pada bidang ini, misalnya August Comte dengan positivismenya, Edmund Husserl dengan fenomenologinya, dan seterusnya.

Seiring dengan maraknya kajian epistemologi, pada masa Renaisance itu, banyak juga para filsuf (ilmuwan, pen.) yang lebih tertarik pada penyelidikan di bidang fisika-alam. Maka lahirlah berbagai temuan dan paradigma baru di bidang ilmu, dan terutama paradigma ilmu 'fisika' alam. Heliosentris temuan Nicolaus Copernicus (1473-1543) di bidang ilmu astronomi yang meruntuhkan paradigma geosentris.[24] Kemudian disusul Galileo Galilie (1564-1642) yang menemukan hukum gerak dan kecepatan, bahkan Newton (1642-1727) dengan kegigihannya selalu dan selalu mendapatkan temuan-temuan baru di bidang fisika (yaitu apa yang sekarang dikenal dengan hukum alam, misalnya air mendidih dengan suhu 100°c dll). Di tangan mereka inilah, ilmu fisika-alam untuk pertama kalinya memisahkan diri dari induknya, filsafat alam. Ilmu ini sudah tidak lagi membicarakan 'apa hakikat alam' sebagaimana filsafat alam, tetapi dengan kekuatan metodologinya, lebih mengarahkan penyelidikannya pada hukum-hukum yang berlaku

---

[24] Copernicus adalah ahli astronomi yang untuk pertama kali menyatakan bahwa bumi berputar mengelilingi matahari, dan bukan sebaliknya. Teori ini dikenal dengan "copernican revolution". Lihat Bernard Delfgaauw, *Sejarah Ringkas Filsafat Barat,* Alih bahasa Soejono Soemargono, (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1992), p. 104

pada 'prilaku' alam. Sejak inilah, disiplin sains menjadi primadona, bahkan sampai sekarang. Lebih-lebih ketika kontribusi nyata dari disiplin sains ini dapat dirasakan dalam kehidupan manusia, yaitu dengan wujud rekayasa teknologi. Teknologi telah membuat kehidupan manusia menjadi lebih mudah, cepat, dinamis, dan seterusnya.

Perkembangan ilmu-ilmu fisika-alam ini, tidak bisa dilepaskan dari kemunculan filsuf Francis Bacon (1561-1626) yang melihat pentingnya menerangkan terjadinya ilmu-ilmu (yang tergolong) empiris tersebut. Untuk itu, ia menulis *Novum Organum* (Organum Baru), sebagai pengganti *Organon* Aristoteles, yang berisi tawaran tentang perangkat baru dalam penyelidikan. Dari sinilah, Bacon kemudian disebut sebagai seorang perintis filsafat ilmu.[25] Penyelidikan tentang hakikat ilmu oleh Bacon ini, kemudian diikuti oleh filsuf sesudahnya, termasuk Kant, Comte, John S. Mill, dll. Selanjutnya kajian filsafat ilmu semakin mengalami perkembangan sedemikian besar, sejak lahirnya suatu kelompok kajian yang disebut "Lingkaran Wina" (*Vienna Circle*) di Austria, pada awal abad ke-20. Kebesaran filsuf-filsuf ini, kemudian diikuti filsuf-filsuf lain, seperti Karl R. Popper, Thomas. S. Kuhn, dll.

Jika ilmu alam merupakan tahapan baru dari filsafat alam (metafisika) dalam membaca realitas alam, maka filsafat ilmu sebenarnya merupakan tahapan baru dari epistemologi (filsafat pengetahuan, teori pengetahuan, *theory of knowledge*) yang menyelidiki proses keilmuan manusia.

---

[25] C. Verhaak dan R. Haryono Imam, *Filsafat Ilmu Pengetahuan, Telaah atas Cara Kerja Ilmu-Ilmu*, (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1991, cet ke-2), p. 141

C. Dari Pola Pikir Hingga Pola Hidup

Hal lain yang banyak menarik perhatian para filsuf ilmu adalah -bisa dikatakan- perkembangan sosiologis lebih jauh dari suatu ilmu, dalam hal ini, adanya kecenderungan bahwa problem epistemologis yang awalnya hanya sebagai pola pikir dalam melahirkan ilmu, kemudian menguat menjadi pola hidup, bahkan sebagai pandangan dunia (*weltanschauung*). Yang menarik, hal ini tidak saja terjadi di kalangan ilmuwan (komunitas ilmiah, dalam bahasa Kuhn), tetapi juga di kalangan masyarakat awam pada umumnya yang, baik sadar maupun tidak, telah terhegemoni oleh otoritas suatu pola pikir tertentu.

Pola pikir saintifik yang digunakan ilmuwan fisika dalam melihat fenomena alam, secara serta merta diterapkan dalam melihat fenomena sosial. Meski harus diakui bahwa hal ini membawa kepada kelahiran suatu ilmu, yang disebut ilmu pengetahuan sosial (sosiologi), namun sebagaimana kritik dari ilmuwan sosial sendiri,[26] hal itu telah menimbulkan suatu proses yang disebut naturalisasi dan universalisasi dinamika sosial masyarakat. Bahkan bias saintisme (-yang positivistis) ini juga terjadi dalam melihat fenomena sosial-keagamaan. Hal ini yang membuat *geram* para agamawan yang merasa akar-akar spiritualitas dan religiositas keberagamaannya tercerabut, atas ulah pola pikir saintifik ini.

Pola pikir saintifik yang mengusung naturalisasi dan rasionalisasi ini, pada akhirnya muncul sebagai sebuah per-

---

[26] Di antara pengkritik yang paling terkenal adalah Max Scheler dan Karl Mannheim. Lihat Prof. Gregory Baum, *Agama dalam Bayang-bayang Relativisme, Sebuah Analisis Sosiologi Pengetahuan Karl Mannheim tentang Sintesa Kebenaran Historis-Normatif,* (Yogyakarta: Tiara Wacana dengan Sisiphus, 1999), p. 23-24

adaban modern, yakni suatu peradaban yang menuntut efisiensi, kompetetif, dinamis dan lain-lain. Inilah yang kemudian secara massal, masyarakat abad ini telah mengalami suatu proses dehumanisasi, budaya persaingan, budaya konsumtifisme, dst. Pola pikir saintifik kemudian menjadi pola hidup saintisme, pola pikir naturalistis menjadi naturalisme, pola pikir modernitas menjadi modernisme, demikian seterusnya.

Kecenderungan yang sama juga terjadi pada tradisi Islam, dalam hal ini pola pikir (*problem epistemologis*) yang mendasari rancang bangun ilmu-ilmu keislaman,[27] kemudian juga menguat menjadi pola hidup dan standart hidup keislaman, bahkan masing-masing ilmu memiliki basis komunitas sampai ke 'akar rumput'. Metodologi atau pendekatan fiqh kemudian menjadi pola hidup yang *fiqh oriented*, pendekatan kalam menjadi pola hidup yang *kalam minded*, pendekatan sufistik menjadi pola hidup yang *tasawuf oriented*, dan seterusnya. Sebagai akibat lebih jauh, semakin menganganya polarisasi, yang mengarah pada terjadinya disintegrasi di dalam tubuh umat Islam sendiri, karena masing-masing membawa isu *mainstream* atau standart hidup keislaman.

Di sinilah, filsafat ilmu menjadi sangat penting artinya, untuk melihat rancang bangun keilmuan, baik ilmu kealaman, kemasyarakatan (sosial) dan humanities (termasuk keislaman), sekaligus menganalisis konsekuensi logis dari pola pikir yang mendasarinya. Sehingga ekses-ekses yang ditimbulkan dapat dipahami dan akhirnya dapat dikontrol sedemikian rupa.

---

[27] Misalnya Nurcholish Madjid menyebut: ilmu Fiqh, Tasawuf, Falsafah, dan Ilmu Kalam, merupakan keilmuan klasik yang telah tumbuh dan menjadi bagian dari tradisi kajian tentang agama Islam. Lihat Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992), p. 201

D. Dari Epistemologi ke Filsafat Ilmu

Pada uraian di atas tampak jelas, bahwa baik epistemologi maupun filsafat ilmu sama-sama merupakan cabang dari filsafat yang secara khusus membahas proses keilmuan manusia. Keduanya memiliki lebih banyak persamaan dari pada perbedaan. Perbedaan itu hanyalah terletak pada objek material (baca: objek kajian) nya, yakni dalam hal ini, epistemologi menjadikan 'pengetahuan' sebagai objek kajiannya, sedang filsafat ilmu, objek kajiannya adalah ilmu pengetahuan.[28] Meski demikian, dewasa ini kedua objek kajian ini sudah merupakan pembahasan yang —bisa dikatakan— beda tipis (untuk tidak mengatakan sama).

Epistemologi berasal dari bahasa Yunani, *episteme,* yang berarti pengetahuan dan *logos* yang berarti ilmu. Dalam bidang ini terdapat tiga persoalan pokok: (a). apakah sumber-sumber pengetahuan itu? Dari manakah pengetahuan yang benar itu datang dan bagaimana kita mengetahuinya? (b). Apakah sifat dasar pengetahuan itu? Apakah ada dunia yang benar-benar di luar pikiran kita? Kalau ada, apakah kita dapat mengetahuinya? (ini adalah persoalan yang mengarah pada problem *phenomena* dan *noumena*). (c). Apakah pengetahuan kita itu benar (*valid*)? Bagaimanakah kita dapat membedakan yang benar dari yang salah?[29] (poin ini adalah yang mengarah pada

---

[28] Koento Wibisono Siswomiharjo, "Ilmu Pengetahuan Sebuah Sketsa Umum Mengenai Kelahiran dan Perkembangannya sebagai Pengantar untuk Memahami Filsafat Ilmu", dalam Tim Penyusun Fakultas Filsafat UGM, *Filsafat Ilmu sebagai Dasar Pengembangan Ilmu Pengetahuan*, (Klaten: PT. Intan Pariwara, 1997), p. 6-7

[29] Harold H. Titus, dkk, *Persoalan-Persoalan Filsafat,* terj. HM. Rasyidi, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), p. 187-188

problem verifikasi). Tiga persoalan pokok ini merupakan objek formal dari epistemologi, sekaligus merupakan objek formal dari filsafat ilmu, sebagai perspektif dalam melihat objek materialnya, yakni ilmu. Dari sinilah kemudian dikenal istilah hakikat ilmu atau struktur fundamental ilmu, yang tak lain adalah persoalan-persoalan pokok di atas.

Meski harus diakui bahwa keduanya, baik epistemologi maupun filsafat ilmu, memiliki sejarahnya masing-masing, namun karena adanya persamaan perspektif dalam melihat objek kajiannya, maka bisa dipahami jika dalam banyak literatur kedua disiplin tersebut kemudian terlihat identik. Bahkan beberapa aliran, seperti rasionalisme, empirisisme, kritisisme, intuisionisme, yang memang merupakan pembahasan sentral dalam epistemologi, tampak mendapatkan porsi yang cukup dalam filsafat ilmu. Beberapa aliran tersebut, dalam filsafat ilmu, kemudian dikenal dengan "asumsi-asumsi dasar proses keilmuan manusia."

Sampai di sini, bisa dikatakan bahwa filsafat ilmu merupakan perkembangan lebih jauh dari epistemologi,[30] atau bisa juga dikatakan bahwa epistemologi sebenarnya telah memperoleh maknanya yang baru, sekaligus memiliki maknanya yang luas sampai pada 'garapan' filsafat ilmu.

E. Antara Filsafat Ilmu dan Sejarah Ilmu

Dalam beberapa literatur *textbook* filsafat ilmu sering ditemukan uraian panjang —yang kadang-kadang juga membosankan— mengenai pertumbuhan dan perkembangan ilmu

[30] Koento Wibisono Siswomiharjo, *Op.cit.*

dalam perpektif sejarah.[31] Proses pertumbuhan ilmu sejak abad ke-6 SM sampai dengan perkembangan paling mutakhir di abad modern ini disorot cukup panjang, sehingga kemudian timbul anggapan di kalangan mahasiswa bahwa filsafat ilmu itu sama dengan sejarah ilmu, atau paling tidak, keduanya adalah identik. Harus diakui bahwa keduanya memiliki keterkaitan, bahkan perkembangan terakhir filsafat ilmu banyak memperoleh masukan dari temuan-temuan sejarah ilmu, namun jelas keduanya tidak sama dan harus dibedakan.

Istilah sejarah ilmu (bukan ilmu sejarah!) memang belum begitu populer. Adalah Thomas S. Kuhn dengan temuannya yang sangat terkenal, yakni "teori paradigma" yang memang berkat penelitiannya di bidang sejarah ilmu (sains),[32] kemudian membuat istilah sejarah ilmu menjadi populer di kalangan pemerhati filsafat ilmu.

Meski tidak harus menggunakan perspektif yang sama dengan Kuhn, pembahasan mengenai pertumbuhan dan perkembangan ilmu, umumnya menunjukkan: (a). Bagaimana proses *isnad* (silsilah) suatu ilmu dari awal hingga akhir. Maka bisa dilihat pendapat para ilmuwan dalam memandang proses itu. Misalnya ada yang mengatakan bahwa proses itu terjadi secara linier, sirkuler, dst; August Comte melihat bahwa perkembangan pengetahuan manusia terjadi dalam tiga tahap;

---

[31] Filsafat ilmu dengan pendekatan sejarah ini tampak diikuti oleh Prof. Koento Wibisono Siswomiharjo, seperti terlihat dalam kuliahnya (tidak dalam buku!) selama satu semester yang penulis ikuti di Pascasarjana.

[32] Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution,* (Chicago: The University of Chicago Press, 1970). Buku ini telah diterjemahkan kedalam bahasa Indonesia dengan judul, *Peran Paradigma dalam Revolusi Sains,* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1989).

teologis, metafisika, dan terakhir positif;[33] Hegel melihat perkembangan ilmu sebagai proses dari suatu tesis, anti tesis, dan terakhir sintesis.[34] Sudah tentu, masih banyak lagi perspektif tertentu dari para ilmuwan dalam melihat sejarah ilmu, namun yang terpenting dari semua itu, akan diketahui bagaimana proses 'pemisahan' suatu disiplin tertentu dari induknya sehingga menjadi spesialisasi tertentu. (b). Bahwa perkembangan ilmu itu terbagi menjadi beberapa penggal sejarah dan pada setiap penggal sejarah itu memiliki keunikan wacana atau tema dominan tertentu. Dari sini kemudian bisa dimengerti jika tema kajian para ilmuwan tidak jauh dari wacana atau tema dominan di zamannya. Maka wajar jika di antara ilmuwan terkadang terjadi *ledekan* sesama ilmuwan dengan mengatakan: "Anda rupanya ketinggalan wacana" atau "teori Anda sudah usang", dll.

Sampai di sini, penulis ingin menyampaikan bahwa sumbangan terpenting dari sejarah ilmu terhadap kajian dan

---

[33] Pandangan ini dikenal dengan positivisme, yaitu suatu aliran yang mengajarkan bahwa pengetahuan manusia tentang realitas yang didasarkan atas adanya roh-roh, dewa-dewa atau Tuhan, adalah pengetahuan manusia yang paling primitif (kuno), kemudian menyusul tahap metafisik, pengetahuan yang didasarkan pada filsafat (mis, substansi, kodrat, sebab), dan terakhir adalah tahap positif, artinya penjelasan mengenai didasarkan atas bahan-bahan yang ada, hubungan yang tetap dalam gejala empiris. Lihat Soejono Soemargono (peny.), *Berpikir secara Kefilsafatan,* (Yogyakarta: Nur Cahaya, 1988), p. 213

[34] Konsep ini dalam filsafat biasanya dipakai istilah: "ada", "tiada", dan "menjadi". Namun dalam sistem Hegel, yang pertama disebut "logika", yakni bagian filsafat yang memandang Roh dalam dirinya; yang kedua, "filsafat alam", bagian filsafat yang memandang roh yang sudah di luar dirinya atau yang sudah terasing dari dirinya; yang terakhir adalah "filsafat Roh". Lihat K. Bertens, *Ringkasan Sejarah Filsafat,* (Yogyakarta: Kanisius, cet. Ke-18, 2001), p. 67-71

bangunan filsafat ilmu adalah bahwa "tidak satupun ilmu lahir dari suatu keadaan yang *vacum* historis." Artinya sebuah pemikiran, konsep, dan teori pasti memiliki akar sejarah karena ia lahir melalui proses sejarah.

F. Antara Filsafat Ilmu dan Sosiologi Ilmu

Sosiologi ilmu (bukan ilmu sosiologi!) adalah sebuah disiplin yang secara teoritis berusaha menganalisis kaitan antara pengetahuan dengan kehidupan dan secara metodologis berupaya menelusuri bentuk-bentuk yang diambil oleh kaitan itu dalam perkembangan intelektual manusia. Disiplin ini dirintis oleh Max Scheler dan kemudian diperkokoh oleh Karl Mannheim.[35] Sosiologi ilmu (atau lebih tepatnya adalah *sociology of knowledge*) muncul sebagai respon terhadap ilmu-ilmu sosial yang mengadopsi begitu saja ilmu-ilmu alam baik dalam teori, metodologi maupun epistemologi, yang memang sejak akhir abad ke-19 hingga awal abad ke-20 ilmu-ilmu alam melalui metodologi ilmiahnya mencapai puncak kejayaannya.[36] Sehingga kemudian dihasilkan suatu 'kesepakatan' tentang perbedaan pendekatan (metodologi) antara ilmu alam dan ilmu sosial-budaya. Bagi ilmu sosial-budaya dikenal dengan pendekatan *verstehen* (pemahaman), sedang untuk ilmu-ilmu alam dikenal dengan pendekatan *erklären* (penjelasan berdasarkan hukum alam; kausalitas). Pembedaan pendekatan secara dikotomis ini dikenalkan oleh Wilhelm Dilthey, salah seorang filsuf hermeneutika Romantik yang dikenal cukup gencar mengkritik paradigma positivisme dalam ilmu-ilmu sosial.

---

[35] Lihat Prof. Gregory Baum, *op.cit.*

[36] Amin Abdullah, "Agama, Kebenaran dan Relativitas, Sebuah Pengantar," dalam Prof. Gregory Baum, *ibid.*, p. xvi-xvii

Dalam pandangan sosiologi ilmu, pengetahuan tidak pernah lepas dari subjektifitas individu yang mengetahui. Latar belakang sosial dan psikologis individu akan senantiasa mempengaruhi proses terjadinya pengetahuan. Relasi antara pengetahuan dan eksistensi manusia adalah suatu kenyataan yang tidak bisa dihindari. Dalam konteks ini, maka klaim ilmiah tentang objekifitas ilmu pengetahuan, seperti tercermin dalam sains positif dan bahkan klaim teologis dalam keberagamaan, sama sekali masih dapat dipertanyakan. Ilmu pengetahuan, apapun jenisnya, sejauh masih disebut ilmu pengetahuan, tidak bisa lepas dari sebuah setting sosio-historisnya masing-masing, sehingga bentuk-bentuk hasil temuan ilmiah barulah bersifat perspektivistik (atau bersifat *ijtihady*, dalam istilah keilmuan Islam).

Dengan demikian, sosiologi ilmu memberikan informasi yang cukup tentang adanya keterkaitan antara proses keilmuan tertentu dengan faktor-faktor lain di luar keilmuan, misalnya ideologi, tradisi keagamaan, otoritas politik, ekonomi, dll. Dari sinilah terlihat kaitan antara filsafat ilmu dengan sosiologi ilmu.

G. Problematika Filsafat Ilmu

Dalam rangka membangun wawasan keilmuan dan terutama sebagai upaya pengembangan keilmuan lebih lanjut, problematika filsafat ilmu dapat diidentifikasi menjadi beberapa hal berikut ini:

1. Mempelajari struktur fundamental (*fundamental structure*) suatu ilmu.

Struktur fundamental suatu ilmu adalah hakikat ilmu itu sendiri. Melihat ilmu dari aspek ini merupakan sumbangan

dari epistemologi *in the old fashion*; yakni lebih menitikberatkan pada perspektif apa (objek formal!) yang digunakan suatu ilmu dalam memahami objek kajiannya. Dari sini kemudian bisa dilihat bahwa suatu perspektif tertentu ternyata dipakai tidak hanya satu disiplin ilmu, artinya bisa jadi beberapa disiplin ilmu memakai objek formal yang sama. Maka bisa dipahami, pernyataan Qomaruddin Hidayat, bahwa ilmu-ilmu yang pada awalnya merupakan anak-cabang dari filsafat, dewasa ini ilmu-ilmu yang sudah menjadi dewasa, bahkan beranak-cucu ini cendrung mengadakan "reuni", dalam hal ini reunifikasi.[37] Karena dengan filsafat ilmu, beberapa disiplin ilmu ternyata bisa "pulang-kembali" (dikelompokkan) pada pola pikir (epistemologi) yang sama.

Selanjutnya dalam pengembangan keilmuan, struktur fundamental juga bisa dipahami sebagai 'kerangka' *paradigma keilmuan* (asumsi filosofis), yang dengannya bisa dilihat konsistensi 'kerja' konsep-konsep atau teori-teori keilmuan. Paradigma dan teori keilmuan adalah dua hal yang mendasari (dalam arti filosofis), mengarahkan dan menjadi batu ujian atas konsistensi suatu proses keilmuan. Dari sini kemudian bisa dimengerti jika filsafat ilmu menjadi sangat identik dengan

---

[37] Jelasnya ia menyatakan: "*Pada awalnya filsafat ini dianggap sebagai satu induk semua ilmu, tapi kemudian melahirkan berbagai cabang keilmuan. Yang menarik sekarang ini, ilmu-ilmu yang pada awalnya dilahirkan oleh apa yang disebut pemikiran filsafat, sekarang melakukan reunifikasi....... Hanya saja disitu ketika ilmu-ilmu itu melakukan reuni sudah dewasa, ibarat anak yang ketika sudah besar berkumpul kembali maka mereka sudah kaya dengan pengalaman. Jadi saat inilah terjadi konvergensi (pertemuan) antara berbagai cabang ilmu, ada kesadaran etis filosofis tapi juga ada sebuah kesadaran keunggulan bersifat praktis teknokratis*". Lihat transkrip *key note speaker* DR Komarudin Hidayat, disampaikan pada pembukaan konsorsium pengembangan Fak Ushuluddin, Kopertais Wil IV, 9 Peb 2000 di ISID Gontor.

semacam kerangka teori (*theoretical framework*). Hal ini bisa dilihat dari pendapat Harold I. Brown sebagai berikut:

> "Most scientific research consists, in this view of a continuing attempt to interpret natur in term a presupposed theoretical framework. This framework plays a fundamental role in determining what problems must be solved and what are to count as solutions to the problem; this most important events in the history of science are revolutions which change the framework. Rather than observation providing the independent data againts which we test our theories, fundamental theories play a crucial role in determining what is observed, and the significance of observational data is changed when a scientific revolution takes place. Perhaps the most important theme of the new philosophy of science is its emphasis on continuing reserch, rather than accepted result, as the core of science. As a result, analisis of logical structure of completed theories is of much less interest than attempting to understand the rational basis of scientific discovery and theory change."[38]

Sebagian besar penelitian keilmuan merupakan usaha terus-menerus untuk menafsirkan dan memahami seluk-beluk alam lewat kerangka kerja teoretik yang disusun terlebih dulu oleh ilmuwan/peneliti. Kerangka kerja teoretik memerankan peran yang sangat besar dalam menentukan permasalahan (problem), apakah yang harus dipecahkan dan hal-hal apa sajakah yang dapat dianggap sebagai pemecahan terhadap permasalahan tersebut; sebagian besar peristiwa penting yang tercatat dalam sejarah ilmu pengetahuan (*history of science*) selalu merupakan temuan-temuan radikal (*revolution*) yang mampu merubah kerangka kerja teoretik keilmuan yang disusun oleh para

---

[38] Harold I. Brown, *Perception, Theory, and Commitment: the New Philosophy of Science,* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1977), p. 9-11

ilmuwan sebelumnya. Bukannya penelitian dan pengamatan (*observation*) yang menyuguhkan data-data lepas dan dengan data-data tersebut kita uji teori-teori yang kita miliki, tetapi teori-teori yang fundamentallah yang lebih memerankan peran yang sangat berarti di dalam menentukan arti data yang sedang diteliti. Lebih-lebih lagi, dalam kenyataan di lapangan, arti penting data-data yang terkumpulkan dari lapangan akan segera berubah maknanya ketika revolusi ilmu pengetahuan terjadi. Boleh jadi, tema-tema yang paling penting dalam filsafat ilmu baru adalah penekanannya pada penelitian yang berkesinambungan dan bukannya hasil-hasil yang diterima sebagai inti pokok kegiatan ilmu pengetahuan. Sebagai hasilnya, analisis terhadap struktur logika dari teori-teori yang telah mapan dan sempurna tidak lagi begitu menarik dibandingkan usaha-usaha untuk memahami basis-basis rasionalitas dari penemuan-penemuan ilmiah dan perubahan-perubahan kerangka teori.

2. Mempelajari struktur logis (*logical structure*) suatu ilmu.

Struktur logis suatu ilmu berhubungan dengan pandangan dunianya. Ini artinya terkait dengan logika 'apa' yang 'bermain' di belakang suatu ilmu tertentu dan, karenanya bisa dilihat 'apa' konsekuensi sosiologis yang ditimbulkannya. Di sini filsafat ilmu memperoleh masukan dari sejarah ilmu dan sosiologi ilmu. Sehingga wajar jika masing-masing ilmu memiliki karasteristik yang berbeda satu sama lain, karena memang masing-masing ilmu memiliki logikanya sendiri-sendiri. Sebagai contoh Josep van Ess, menulis artikel dengan judul: "The Logical Structure of Islamic Theology" (struktur logika teologi Islam). Ini artinya ilmu kalam memiliki struktur logika sendiri, dan sudah tentu disiplin ilmu yang lain juga

memiliki struktur logikanya masing-masing. Menurut penelitian van Ess, struktur logis ilmu kalam menggunakan pola pikir logika Stoik yang bercorak *jadali*, bukan logika Aristotle yang bercorak *demonstratif* sebagaimana selama ini dipahami pemerhati Muslim.[39]

Dengan melihat struktur logis suatu ilmu, pada suatu sisi, akan bisa dipahami tipe-tipe argumen yang digunakan, sekaligus sebagai landasan filosofis-logis dalam membuat argumen ilmiah, pada sisi yang lain.

3. **Sesuai dengan sifat *heuristik* dari filsafat, filsafat ilmu berusaha mencari terobosan baru agar suatu ilmu tetap dapat survive, marketable, aktual, dan berguna.**

Munculnnya istilah *shifting paradigm* dalam ilmu fisika-alam oleh Thomas S. Kuhn dan dalam ilmu-ilmu keislaman oleh Amin Abdullah adalah sebagai contoh misal dari kerja-*heuristik* filsafat ilmu ini. Sudah tentu terobosan dimaksud tidak harus berbentuk lahirnya paradigma baru (*new paradigm*), meski untuk yang satu ini memperoleh perhatian cukup di kalangan filsuf ilmu, tetapi juga menyangkut hal-hal lain yang relatif lebih "sempit", misalnya konsep, teori, metode, pendekatan, objek kajian, dll. Meski demikian harus diberi catatan, bahwa filsafat ilmu tidaklah berhubungan dengan kerja teknis kegiatan ilmiah, karena hal ini menjadi wilayah metodologi (penelitian ilmiah).

Menurut Fazlur Rahman, filsafat memang sangat diperlukan untuk menerobos kemacetan dan jalan buntu yang

---

[39] Lihat lebih jauh Josep van Ess, "The Logical Structure of Islamic Theology" dalam Issa J. Bullota (ed.), *Antology of Islamic Studies,* (Montreal Mc Gill, Indonesia IAIN Development Project, 1992)

dihadapi ilmu-ilmu, baik keilmuan alam, sosial, maupun humaniteis, termasuk keilmuan agama. Rahman menulis: “philosophy is, however, a perennial intelectual need and has to be allowed to flourish both for its own sake and for the sake of other disiplines, since it inculcates a much-needed analytical-critical spirit and generates new ideas that become important intelectual tools for other sciences not least for religion an theology. Therefore a people that deprives itself of philosophy necessarily exposes itself to starvation in term of fresh ideas – in fact in commits intelectual sucide”.[40]

Filsafat, bagaimanapun adalah merupakan alat intelektual yang terus-menerus diperlukan. Untuk itu ia harus boleh berkembang secara alamiah, baik untuk kepentingan pengembangan filsafat itu sendiri maupun untuk pengembangan disiplin-disiplin keilmuan yang lain. Hal demikian dapat dipahami, karena filsafat menanamkan kebiasaan dan melatih akal-pikiran untuk bersikap kritis-analitis dan mampu melahirkan ide-ide segar yang dibutuhkan, sehingga dengan demikian ia menjadi alat intelektual yang sangat penting untuk ilmu-ilmu yang lain, tidak terkecuali (ilmu) agama dan teologi. Oleh karenanya, orang yang manjauhi filsafat dapat dipastikan akan mengalami kekurangan energi dan kelesuan darah –dalam arti kekurangan ide-ide segar–, dan lebih dari itu, ia telah melakukan bunuh diri intelektual.

4. Melakukan kritik (analisis kritis).

Istilah “kritik” sering menimbulkan persoalan, karena konotasinya yang ‘seakan’ hanya mencari kesalahan, padahal

[40] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intelectual Tradition,* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1982), p. 157-158

kritik juga bisa bermakna kajian kritis (kritisisme), dalam arti memahami duduk persoalan. Namun apapun maknanya, kritik adalah sifat dasar filsafat. Maka filsafat ilmu tidak henti-hentinya melakukan kritik terhadap setiap ilmu dan perkembangannya, terutama diarahkan pada adanya keselarasan pada tiga aspek, yaitu: epistemologis, metafisika, dan aksiologis.

H. Ruang Lingkup Filsafat Ilmu

Sebagaimana diungkap sebelumnya, Filsafat ilmu dapat dipahami dari dua sisi, yaitu sebagai disiplin ilmu dan sebagai landasan filosofis ilmu pengetahuan.

Pertama, sebagai disiplin ilmu,[41] Filsafat Ilmu merupakan cabang dari ilmu filsafat, dengan demikian, juga merupakan disiplin filsafat khusus yang mempelajari bidang khusus, yaitu ilmu pengetahuan. Maka mempelajari Filsafat Ilmu berarti mempelajari secara filosofis berbagai hal yang terkait dengan ilmu pengetahuan. Di sini Filsafat Ilmu dilihat secara teoritis,

---

[41]Filsafat Ilmu sebagai disiplin ilmu ini sering dikenal dengan "Pengantar Filsafat Ilmu", pembahasan utamanya berisi 'perkenalan' terhadap sejarah perkembangan filsafat sebagai suatu disiplin ilmu. Lihat misalnya karya M. Toyibi (ed.), *Filsafat Ilmu dan Perkembangannya*, (Surakarta: Muhammadiyah University Press, 1999, cet ke-2); Drs. M. Zainuddin, MA, *Filsafat Ilmu, Perspektif Pemikiran Islam,* (Malang: Bayumedia, 2003); termasuk kateori ini, karya Bahtiar Amtsal, *Filsafat Ilmu,* (Jakarta: Rajawali Press, 2004); Tim Penyusun Fakultas Filsafat UGM, *Filsafat Ilmu, sebagai Pengantar Pengembangan Ilmu Pengetahuan*, (Klaten: PT. Intan Pariwara, 1997). Ada lagi yang menampilkan ulasan tentang ilmu dari sudut pandang 'filsafat'. Untuk tipe ini bisa dirujuk beberapa buku misalnya: Van Peursen, *Susunan Ilmu Pengetahuan, Sebuah Pengantar Filsafat Ilmu,* (Jakarta: Gramedia, 1992); The Liang Gie, *Pengantar Filsafat Ilmu,* (Yogyakarta: Liberty, 1991); Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu, Sebuah Pengantar Populer,* (Jakarta: Penerbit Sinar Harapan, 1985); C. Verhak dan R. Haryono Imam, *Filsafat Ilmu Pengetahuan, Telaah atas Cara Kerja Ilmu-Ilmu,* (Jakarta: PT. Gramedia, 1991)

yang dimaksudkan untuk menjelaskan "apa", "bagaimana" dan "untuk apa" ilmu pengetahuan itu. Tiga persoalan ini lazim disebut ontologi, epistemologi dan aksiologi ilmu pengetahuan.

Persoalan utama ontologi ilmu adalah apa bangunan dasar (*fundamental structure*) sehingga sesuatu itu disebut ilmu atau kapan sesuatu itu disebut ilmiah. Sedang dalam epistemologi ilmu, persoalan utamanya adalah tentang "logika apa" atau struktur logis (*logical structure*) yang bagaimana yang "dipakai" dalam membangun ilmu. Hal ini akan terlihat dari model argumen dan *style* komunitas ilmiah yang bersangkutan. Sementara dalam aksiologi ilmu, ilmu dilihat dari sudut "peran dan tanggungjawabnya" terhadap masyarakat dan sejarah, maka perhatian terhadap sosiologi dan sejarah ilmu menjadi pembahasan utama.

Kedua, sebagai landasan filosofis bagi ilmu pengetahuan.[42] Di sini jelas Filsafat Ilmu lebih dilihat dalam hal fungsinya, bahkan aplikasinya dalam kegiatan keilmuan. Sebagai landasan filosofis bagi tegaknya suatu ilmu, maka mustahil para ilmuwan menafikan peran Filsafat Ilmu dalam setiap kegiatan keilmuan.

---

[42]Di sini, filsafat ilmu tampil sebagai kerangka filosofis yang mendasari proses keilmuan; sebagai basis filosofis kerja ilmiah. Pembahasan, umumnya berisi diskusi dan tawaran tentang paradigma keilmuan atau kerangka kerja suatu teori, misalnya karya-karya berikut: Jürgen Habermas, *Knowledge and Humam Interest*, (Boston: Beacon Press, 1971b); Jürgen Habermas, *Ilmu dan Teknologi sebagai Ideologi,* terj. Hasan Basari, (Jakarta: LP3ES, 1990); Jürgen Habermas, *Theory and Practice,* (London: Heinemann, 1974); Harold I. Brown, *Perception, Theory, and Commitment: the New Philosophy of Science,* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1977); Ignas Kleden, *Sikap Ilmiah dan Kritik Kebudayaan*, (Jakarta: LP3ES, 1987); Budi Hardiman, "Positivisme dan Hermeneutik, Suatu Usaha untuk Menyelamatkan Subjek", dalam *Basis,* Maret, 1991; Budi Hardiman, *Kritik Ideologi: Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan*, (Yogyakarta: Kanisius, 1990)

Ilmu pengetahuan itu pada dasarnya merupakan **representasi** fakta; ungkapan kembali dari fakta. Fakta dan peristiwa yang kompleks dan bahkan tampak "*semrawut*" dapat dengan mudah dipahami dengan beberapa lembar kertas karya tulis atau hanya dengan beberapa bagan atau hanya dengan beberapa kalimat, bahkan hanya dengan beberapa istilah.

Dalam upaya *representasi* itu tentu ada proses, bahkan proses itu termasuk simplifikasi dan reduksi. Memang, 'tugas' ilmu pengetahuan itu membuat fakta yang kompleks dan "*semrawut*" itu dapat menjadi sederhana dan bisa dipahami. Bagaimana proses *representasi* fakta itu sebenarnya? Apa 'rahasia' di balik atau apa kerangka dasar di balik proses itu? Inilah pertanyaan-pertanyaan pokok yang mengajak untuk mengetahui 'landasan filosofis' suatu ilmu dan inilah Filsafat Ilmu dengan makna yang kedua.

Dalam pandangan filsafat ilmu, proses dan hasil keilmuan pada jenis ilmu apapun, sangat ditentukan oleh landasan filosofis yang mendasarinya, yang memang berfungsi memberikan kerangka, mengarahkan, menentukan corak dari keilmuan yang dihasilkannya.

1. Cakupan istilah "Ilmu"

Seperti dipahami bersama bahwa pada awalnya yang dimaksud dengan filsafat ilmu adalah filsafat sains. Ini sudah tentu karena, 'konon' sains lahir sebagai 'anak sulung'. Namun seiring dengan proses kelahiran ilmu-ilmu, pada kenyataannya filsafat ilmu sebagai sebuah disiplin memiliki objek kajian yang cukup luas, yaitu mulai dari yang masuk dalam kategori pengetahuan (*knowledge*), ilmu (*science*) itu sendiri, baik *natural sciences* maupun *social sciences* sampai yang tergolong dalam ilmu *humanities*, termasuk ilmu-ilmu keagamaan dan kebahasa-

an. Untuk yang terakhir ini Dilthey menyebutnya dengan *cultural-historical-sciences*. Sementara itu sebagaimana skema yang buat Jurgen Habermas, bahwa ilmu pengetahuan itu terdiri dari: ilmu-ilmu *empiris-analitis* (ilmu-ilmu alam, juga ilmu hukum, psikologi), ilmu-ilmu *historis-hemeneutis* (ilmu agama, filsafat, bahasa, sastra, kebudayaan), dan ilmu-ilmu *sosial-kritis* (ilmu politik, ekonomi, sosiologi). Semua jenis dan kelompok ilmu-ilmu ini, menjadi objek (material) dari 'disiplin' filsafat ilmu.

Melihat luasnya cakupan istilah ilmu ini, kemudian para ahli membedakan antara filsafat ilmu umum dan filsafat ilmu khusus. Yang terakhir ini diarahkan pada pembahasan secara filsafati terhadap ilmu-ilmu tertentu, misalnya filsafat ilmu alam, filsafat ilmu bahasa, filsafat ilmu sejarah, dst.

Bagaimana dengan ilmu-ilmu keislaman? Apakah ilmu-ilmu keislaman juga termasuk menjadi objek kajian filsafat ilmu? Atau apakah ilmu-ilmu keislaman juga mempunyai filsafat ilmu, dalam arti paradigma keilmuan? Menjawab pertanyaan ini memang perlu ekstra hati-hati, karena kuatnya pandangan umat Islam selama ini yang melihat ilmu-ilmu keislaman yang disusun oleh ulama dan kaum cerdik pandai terdahulu, hanya sebagai *the body of knowledge*, yang begitu saja terlepas dari pengaruh dan campur tangan dimensi ruang dan waktu. Munculnya pemikir Muslim kontemporer, semisal Fazlur Rahman, Mohammed Arkoun, Hasan Hanafi, Mohammad Shahrour, Abdulah Ahmed al-Naim, dan juga Amin Abdullah adalah didorong oleh keprihatinan atau kegelisahan akademik (pinjam bahasa Amin Abdullah) mereka dalam melihat keberagamaan umat Islam dan terutama pola pikir keilmuan Islam. Bahkan tokoh yang disebut terakhir bisa disebut satu-satunya pemikir kontemporer, paling tidak di Indonesia, yang secara

serius mengusung pendekatan kefilsafatan (dalam hal ini filsafat ilmu) dalam melihat bangunan keilmuan Islam.[43]

Amin Abdullah melihat bahwa di kalangan umat Islam baik disadari ataupun tidak sebenarnya telah terjadi proses pembakuan dan sekaligus pembekuan keilmuan Islam, yaitu dengan mengunci rapat (pintu ijtihad) dan memustahilkan perlunya telaah ulang terhadap rumusan-rumusan argumen keilmuan Islam klasik. Gejala inilah yang oleh Mohammed Arkoun disebut dengan pensakralan pemikiran keagamaan (*taqdis al-afkar al-diniyyah*) di lingkungan umat Islam, baik di lingkungan awam, para aktivis-gerakan sosial keagamaan maupun para sarjana *Islamic Studies*.[44]

Jika terobosan baru tidak dilakukan, lanjut Amin, secara otomatis dan alami keilmuan Islam akan kehilangan watak dinamikanya, yang merupakan jantung dan prasarat bagi pengembangan keilmuan *Islamic Studies* khususnya dalam menghadapi tantangan-tantangan baru yang muncul kepermukaan sebagai akibat langsung dari pengembangan jangkauan wilayah pengalaman manusia. Pada gilirannya, hal ini mengakibatkan 'terpencilnya' *Islamic Studies* dari wilayah pergaulan keilmuan sosial dan budaya dan sulitnya upaya pengembangan

---

[43] Hampir seluruh karya Amin terlihat jelas agenda ini, misalnya: *Studi Agama, Normativitas atau Historisitas?*, dan *Rekonstruksi Metodologi Studi Agama dalam Masyarakat Multikultural dan Multireligius*, Pidato pengukuhan Guru Besarnya, dll.

[44] Amin Abdullah, "Reorientasi Visi dan Misi Fakultas Ushuluddin Menghadapi Tantangan Millenium ke-III", Makalah disampaikan pada Konsorsium Pengembangan Fak Ushuluddin oleh Kopertais Wil. IV di ISID PM Gontor Ponorogo, 9-10 Pebruari 2000, p. 6

wilayah (*contribution to knowledge*) bagi *Islamic Studies* atau *dirasah Islamiyah* itu sendiri.[45]

Pada era post positivistik seperti sekarang ini, sudah tidak ada lagi satu bangunan keilmuan dalam wilayah apapun –termasuk di dalamnya wilayah agama- yang terlepas dan tidak terkait sama sekali dari persoalan kultural, sosial dan bahkan sosial-politik yang melatarbelakangi munculnya, disusunnya dan bekerjanya sebuah paradigma keilmuan.[46] Maka menurut Amin, adalah tugas para pemerhati, praktisi, dan pengajar *Islamic Studies* pada umumnya untuk menjawab, mencermati dan merumuskan ulang kerangka berpikir filsafat ilmu dalam wilayah *Islamic Studies*. Jika *Islamic Studies* adalah bangunan keilmuan biasa, karena disusun dan dirumuskan oleh ilmuwan agama, fuqaha, mutakallimun, mutashawwifun, mufassirun, muhadditsun, dan cerdik pandai pada era terdahulu dengan tantangan kemanusiaan dan keagamaan yang dihadapi saat itu, seperti layaknya bangunan ilmu-ilmu yang lain. Maka tidak ada alasan lain yang dapat dipertanggungjawabkan untuk menghindarkan diri dari pertemuan perbincangan dan pergumulannya dengan telaah filsafat ilmu.[47]

Dari uraian singkat ini, terlihat bahwa sebagai suatu bangunan keilmuan, ilmu-ilmu keislaman juga digerakkan oleh paradigma keilmuan tertentu sekaligus berjalan atas dialektika-nya dengan persoalan aktual sezaman. Dengan kata lain, ilmu-ilmu keislaman juga mempunyai filsafat ilmu, bahkan sosiologi ilmu dan sejarah ilmu, dan karenanya juga termasuk dalam

---

[45] Amin Abdullah, "Al-Ta'wil al-'Ilmi: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci", dalam *Jurnal Media Inovasi*, No. 2 Th. XI/ 2002, p. 27

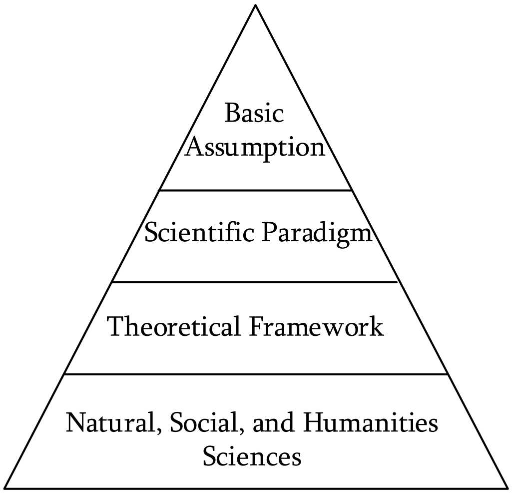
[46] *Ibid*.

[47] *Ibid*., p. 26

diskursus filsafat ilmu, yang bisa dinanalisis bangunan dasarnya dan konsekuensi-konsekuensinya, baik konsekuensi logis maupun sosiologisnya.

2. Landasan Filosofis bagi Ilmu

Berdasarkan uraian di atas, proses dan hasil keilmuan pada jenis ilmu apapun, ternyata sangat ditentukan oleh landasan filosofis yang mendasarinya, yang memang berfungsi memberikan kerangka, mengarahkan, menentukan corak dari keilmuan yang dihasilkannya. Landasan filosofis dimaksud adalah asumsi dasar, paradigma keilmuan dan kerangka teori (*theoretical framework*). Ketiga hal inilah yang lazim disebut dengan filsafat ilmu atau filsafat keilmuan. "Kerja" ketiga landasan filosofis ini, memang tidak serta merta bisa ditunjukkan dalam wilayah praktis, namun jelas sangat menentukan 'corak' ilmu yang dihasilkan. Dalam sejarah perkembangan ilmu, ketiga hal ini memiliki keterkaitan tidak saja historis, tetapi juga sistematis. Disebut demikian, karena suatu paradigma tertentu lahir berdasarkan asumsi dasar tertentu, begitu pula teori tertentu bekerja tidak keluar dari 'wilayah' paradigmanya. Dengan demikian bisa dikatakan, "hubungan" ketiganya mengambil bentuk kerucut, dalam arti mulai dari yang umum ke yang lebih khusus.



Dari bagan sederhana di samping bisa dilihat bahwa ilmu-ilmu lahir dari atau sangat ditentukan oleh kerangka teori (*theoretical framework*) yang mendasarinya, yang 'wilayahnya' lebih umum (baca: lebih abstrak dan filosofis), sementara kerangka teori lahir dari paradigma tertentu yang sifatnya juga lebih umum, begitu pula paradigma tertentu juga lahir dari/berdasarkan asumsi-asumsi yang mendasarinya.

Asumsi dasar proses keilmuan diidentifikasi oleh filsafat ilmu menjadi beberapa aliran pemikiran, yang meliputi: *rasionalisme, empirisisme, kritisisme, dan intuisionisme*, sementara paradigma keilmuan (dalam tradisi sains) meliputi: *positivisme, pospositivisme, konstruktifisme*, dan *teori kritis* (*critical theory*).[48] Masing-masing paradigma tersebut bisa mencakup beberapa kerangka teori, yang secara serius dibangun dan ditawarkan oleh seorang ilmuwan atau kelompok ilmuwan tertentu.

Dari sini bisa dipahami, jika beberapa ilmu kemudian dapat diklasifikasikan menurut kesamaan karakteristiknya, yakni atas dasar kesamaan teori atau paradigmanya, misalnya seperti apa yang dilakukan Habermas, sebagaimana telah disampaikan di atas.[]

---

[48] Egon Guba (ed.), *The Paradigm Dialog*, (London: Sage, 1990), p. 18-27

MTs. MIFTAHUL FALAH

CAPANG PURWODADI
PASURUAN

BAB II

STRUKTUR FUNDAMENTAL ILMU PENGETAHUAN

(Membaca Archie J. Bahm dalam "What is Science")

Pada pembahasan ini, pembaca akan diajak untuk melihat pemikiran Archie J. Bahm dalam artikelnya: "What is Science", Apakah ilmu pengetahuan itu? Dari pertanyaan ini sudah terbayang isi yang dibicarakan, yakni unsur-unsur yang menjadi 'bahan' bangunan (karenanya penulis mengambil judul struktur fundamental) dari sesuatu yang kemudian disebut ilmu. Untuk hal ini, nama Bahm barangkali bagi pembaca terlalu istimewa, karena tidak sedikit pemikir lain yang memperbincangkan-nya. Namun menariknya di sini, bahwa uraian Bahm tentang komponen ilmu menunjukkan adanya pemahaman yang baru. Ilmu pengetahuan, menurut sepanjang uraian Bahm, selalu memiliki keterkaitan dengan unsur kemanusian dan juga sosial. Pembahasan ini akan dibagi ke

dalam tiga bagian, yaitu *pertama*, bangunan dasar ilmu pengetahuan, yang menguraikan poin-poin pemikiran Bahm. *Kedua*, perhatian dan keprihatinan Bahm, suatu analisis untuk memahami pemikiran Bahm. Selanjutnya akan diakhiri dengan membahas sedikit tentang kontribusi Bahm.

A. Bangunan Dasar Ilmu Pengetahuan

Buku "What is Science" karya Archie J. Bahm ini secara umum membicarakan enam komponen dari rancang bangun ilmu pengetahuan, artinya dengan enam komponen itu, sesuatu itu bisa disebut *ilmu pengetahuan*, yaitu:

1. Adanya masalah (problem).

Dalam persoalan ini, Archie J. Bahm menjelaskan bahwa tidak semua masalah menunjukkan ciri keilmiahan. Suatu masalah disebut masalah ilmiah, jika memenuhi 'persyaratan', yaitu bahwa masalah itu merupakan masalah yang dihadapi dengan sikap dan metode ilmiah; Masalah yang terus mencari solusi; Masalah yang saling berhubungan dengan masalah dan solusi ilmiah lain secara sistematis (dan lebih memadai dalam memberikan pemahaman yang lebih besar). Untuk itu ia menawarkan, masalah yang dapat dikomunikasikan dan *capable,* yang disuguhkan dengan sikap dan metode ilmiah sebagai ilmu pengetahuan awal, sudah pantas dikatakan "masalah ilmiah" (*scientific problem*).

2. Adanya sikap, dalam arti sikap ilmiah.

Sikap ilmiah, menurut Bahm paling tidak, meliputi enam karakteristik pokok, yaitu: keingintahuan, spekulasi, kemauan untuk objektif, kemauan untuk menangguhkan penilai-

an, dan kesementaraan.

a. Keingintahuan; Yang dimaksud di sini adalah keingintahuan ilmiah, yang bertujuan untuk memahami. Ia berkembang dan berjalan terus sebagai perhatian bagi penyelidikan, penelitian, pengujian, eksplorasi, petualangan, dan eksperimentasi. Secara umum para ilmuwan, sebagaimana diyakini Archie J. Bahm bahwa di antara mereka ada yang mempunyai kecenderungan untuk menjadikan sikap ilmiah ini sebagai bagian dari pandangan hidup mereka, sehingga memelihara kecenderungan untuk ingin tahu akan segala sesuatu.
b. Spekulatif yang penuh arti; yaitu diawali dengan keinginan untuk mencoba memecahkan semua masalah yang ditandai dengan beberapa usaha, termasuk usaha untuk menemukan solusi, misalnya dengan mengusulkan satu hipotesa atau lebih. Artinya, spekulasi adalah sesuatu hal yang disengaja dan berguna untuk mengembangkan dan mencoba membuat berbagai hipotesa. Dengan demikian, spekulasi merupakan karakteristik yang esensial dalam sikap ilmiah.
c. Kemauan untuk objektif. Di sini Archie J. Bahm menjelaskan bahwa 'objektifitas' adalah salah satu jenis sikap subyektif. Dalam arti bahwa objektifitas bergantung kepada eksistensinya, tidak hanya atas eksistensi sebuah subyek, tetapi juga atas kemauan subyek untuk memperoleh dan mengikuti sikap objektif, dalam arti minat untuk memahami sifat dasar objek itu sendiri, *sejauh objek tersebut bisa dipahami dengan cara ini*. Dalam hal ini Archie J. Bahm menawarkan beberapa kemauan untuk bersikap objektif, yaitu meliputi: a). Kemauan untuk mengikuti keingintahuan ilmiah ke manapun arahnya. b). Kemauan untuk dipandu oleh pengalaman dan nalar. c). Kemauan untuk dipandu

oleh pengalaman dan nalar. d). Kemauan untuk dirubah oleh objek. e). Kemauan untuk salah, dalam arti tidak takut salah. f). Kemauan untuk bersabar (konsisten).

d. Keterbukaan. Maksud sikap ini menyangkut kemauan untuk bersikap terbuka. Ini termasuk kemauan untuk mempertimbangkan semua saran yang relevan dengan hipotesis, metodologi, dan bukti yang berhubungan dengan masalah di mana seseorang bekerja. Sikap ini Harus dibarengi dengan sikap toleran, dan bahkan menerima ide-ide baru, termasuk, tidak saja ide yang berbeda dengan ide-idenya, tetapi juga yang kontradiksi atau yang berseberangan dengan kesimpulan-kesimpulannya.

e. Kemauan untuk menangguhkan penilaian atau menunda keputusan. Bila penyelidikan tentang suatu objek atau masalah tidak menghasilkan pemahaman atau solusi yang diinginkan, maka seseorang tidak boleh menuntut jawaban yang lebih dari apa yang ia peroleh. Sikap ilmiah menyangkut kemauan untuk menangguhkan penilaian sampai bisa diperolehnya semua bukti yang diperlukan. Ini menunjukkan kemauan untuk tetap tidak pasti, dan penangguhan demikian, butuh lebih banyak kesabaran.

f. Kesementaraan. Sikap kesementaraan akan selalu meragukan validitas suatu hipotesa termasuk pengerjaannya, bahkan meragukan segala usaha ilmiah termasuk bidang keahlian seseorang. Meskipun pengalaman perorangan dan kelompok cenderung membenarkan keyakinan yang lebih kuat dan memandangnya sebagai kesimpulan. Maka selama para ilmuan terus bekerja lebih lama, lebih baik, dan lebih penuh (melalui hubungan timbal balik yang harmonis dengan berbagai kesimpulan yang dianut dalam bidang lain), bukti kepastian tetap selalu kurang dari seratus persen

(persentase dapat diperoleh dari bukti deduktif). Studi dalam sejarah ilmu membuktikan bahwa sistem ilmiah yang mapan dan hampir diterima secara universal dalam satu zaman, tetap selalu tidak memadai, dan pada akhirnya memberikan jalan menuju munculnya berbagai konsepsi revolusioner yang mengantar kepada penegakkan sistem baru yang didasarkan atas berbagai praduga yang berbeda secara radikal. Setidaknya, fakta historis menunjukkan bahwa keyakinan terkokoh yang dianut sekarang dan sistem penafsiran paling ruwet dan paling memadai yang sekarang ini lazim, mungkin masih membuka jalan kepada sesuatu yang lebih memadai. Sepanjang kemungkinan ini masih memberikan harapan, maka pandangan dogmatisme tentang berbagai kesimpulan yang diterima belakangan ini, sebenarnya tidak berdasar. Sikap ilmiah ini memerlukan kemauan untuk tetap bersikap sementara dalam memandang semua kesimpulan ilmiah. Ini menunjukkan kebutuhan untuk tidak dogmatis terhadap metode, sebab kesimpulan yang berbeda akan bergantung pada metode yang berbeda, yang diperlukan untuk membuat kesimpulan itu. Penafsiran yang terdahulu tentang sikap ilmiah, menyangkut potret ilmuan yang senantiasa mengalami ketegangan antara ketahanan dan kesementaraan. Di satu sisi, ia harus tetap bersabar dalam penyelidikannya dan berpegang pada hipotesanya sepanjang yang bisa diperolehnya. Di lain sisi, ia harus tetap tidak yakin bahwa kesimpulan terbaiknya tidak sepenuhnya terjamin. Sekalipun seorang ilmuan mungkin sebenarnya sangat menderita, namun pada dasarnya, ia memang harus berkemauan untuk mengalami berbagai ketegangan,

dengan mewujudkan kemauan ganda yaitu kemauan untuk bertahan dan kemauan untuk tetap bersifat sementara.

3. Menggunakan Metode Ilmiah.

Sifat dasar metode ilmiah ini, menurut Archie J. Bahm harus dipandang sebagai hipotesa untuk pengujian lebih lanjut. Kajian tentang persoalan ini tidak bisa dihindarkan adanya kontroversial yang ekstrim. Yaitu pada satu sisi: "Yang membuat sebuah studi itu ilmiah bukanlah sifat dasar dari sesuatu yang diperhatikan, tetapi *metode* yang dihadapi oleh sesuatu itu". "Esensi ilmu pengetahuan adalah metodenya", sedang sisi yang lain, "Berkenaan dengan sifat dasar metode ilmiah, para ilmuan sendiri tidaklah selalu memiliki ide yang jelas dan logis". "Dalam banyak hal tidak ada kesepakatan tentang metodologi di kalangan ilmuan sendiri". Sebagai konsekwensi dari kontroversi itu timbullah persoalan; apakah metode ilmiah itu tunggal ataukah banyak? Menanggapi persoalan ini, Archie J. Bahm berpendapat bahwa metode ilmiah itu adalah satu sekaligus banyak; dikatakan satu karena metode ilmiah, dalam penerapannya tidak ada persoalan, sedang dikatakan banyak, karena dalam kenyataannya terdapat banyak jalan. Yaitu a). Masing-masing ilmu mempunyai metodenya sendiri-sendiri, yang paling cocok dengan jenis masalahnya sendiri. b). Setiap masalah partikular memerlukan metode uniknya sendiri. c). Secara historis, para ilmuan dalam bidang yang sama dalam waktu yang berbeda, memakai metode yang sama sekali berbeda, lantaran berbeda dalam perkembangan teoritis dan temuan teknologis. d). Perkembangan yang cepat dalam banyak ilmu pengetahuan dan teknologi yang semakin lama semakin saling bergantung dewasa ini, memerlukan perkembangan berbagai metodologi baru yang cepat, berkenaan dengan jenis masalah

yang lebih ruwet dan dinamis. e). Siapa saja yang *concern* pada metode ilmiah harus mengakui bahwa metode ini mempunyai tahapan-tahapan yang membutuhkan metode yang berbeda pada setiap tahapannya.

Secara lebih khusus Archie J. Bahm menjelaskan bahwa *metode ilmiah* meliputi lima langkah, yaitu a). menyadari akan masalah; b). menguji masalah; c). mengusulkan solusi; d). menguji usulan atau *proposal*; e). memecahkan masalah. Lima langkah itu disadari berlawanan dengan tradisi empiris yang sering kali menginterpretasikan dengan membedakan empat tahap penting, yaitu observasi data, klasifikasi data, membuat hipotesa, dan membuktikan hipotesa.

a). Kesadaran akan adanya masalah; menyadari adanya persoalan, berarti membuka keinginan untuk mencoba menemukan pemecahannya. Inilah awal penemuan ilmu.

b). Pemeriksaan (lebih jauh) persoalan, dalam arti pengujian terhadap suatu masalah, yang dimulai dengan pengamat. Tindakan ini diawali dengan suatu minat atau ketertarikan terhadap masalah dan karenanya berupaya untuk memahaminya. Meskipun minat untuk memahami cenderung berlanjut dengan minat untuk memahami solusinya, tapi tentu saja upaya awal harus terfokus kepada pemahaman akan masalah. Inilah upaya untuk mengklarifikasi masalah, yaitu baik untuk menandai batas-batasnya maupun untuk menganalisa unsur-unsurnya. Klarifikasi demikian, bertujuan untuk membedakan aspek-aspek masalah yang relevan dari yang tidak relevan. Ini bertujuan untuk memberikan dasar bagi pembedaan antara data yang relevan dengan yang tidak relevan (karenanya menjadi hipotesa yang relevan dan tidak relevan).

c). *Mengusulkan solusi*; supaya dapat memuaskan, sudah tentu solusi harus relevan dengan masalah. Untuk maksud demikian, perlu mempertimbangkan saran-saran awal, melakukan pemikiran *trial and error.* Meski demikian kalau sebuah masalah penting, tetapi tidak dapat ditemukan solusinya, para ilmuan biasanya mencoba "hipotesa kerja", yaitu hipotesa yang hanya relevan dengan beberapa segi esensial masalah. lalu dengan menyelidiki implikasi hipotesa tersebut, mereka bisa menemukan data tambahan yang relevan dengan klarifikasi masalah lebih lanjut atau sangkalan terhadap "hipotesa kerja" itu.

d). *Menguji usulan*. Ada dua jenis pengujian ("pembuktian hipotesa"), yang dapat dibedakan menjadi: mental dan operasional. Yang pertama, banyak hepotesis yang ada, pada awalnya sudah memberikan kesan untuk dapat diuji secara *mental* sebelum ada beberapa tawaran atau masukan terhadapnya. Yang kedua, *operasional testing* atau pengujian operasional —sering melibatkan perancangan satu atau lebih eksperimen— bertujuan untuk menunjukkan kemungkinan hipotesa untuk dilaksanakan. Ini melibatkan pengamatan atas bukti baru yang dapat membenarkan hipotesa atau menolaknya.

e). *Penyelesaian masalah*; Masalah bisa tetap ilmiah sekalipun tidak dipecahkan, bahkan sekalipun kelihatan tidak dapat dipecahkan oleh metode-metode yang diketahui sekarang ini. Akan tetapi tujuan dan maksud metode ilmiah adalah memecahkan masalah. Masalah yang berasal dari keraguan, tidak sepenuhnya dapat terpecahkan hingga keraguan itu hilang, dan para peneliti merasa puas bahwa pemahaman telah dicapai. Masalah awal, ditambah masalah tambahan, muncul selama masa penelitian yang menentu-

kan kriteria terhadap solusi yang memuaskan.

4. Adanya aktifitas.

Ilmu pengetahuan adalah apa yang dikerjakan oleh para ilmuan, yang kemudian biasa disebut dengan "riset ilmiah". Riset demikian mempunyai dua aspek: *individu* dan *sosial.*

Aspek Individu; Ilmu pengetahuan adalah suatu aktivitas yang dilakukan oleh orang-orang khusus. Dalam pengertian ini, ilmu pengetahuan ada pada orang-orang dan di manapun juga. Demikian ini mengingat eksistensinya tergantung pada transformasinya dari seseorang kepada orang lain. Jika kita hanya memahami seorang ilmuan, ujilah pengamatannya dan perhatikanlah ia mengamati, membentuk hipotesa, menguji hipotesa tersebut dengan eksperimen yang terkontrol, dan mempunyai kilau wawasan yang jenius atau yang sejenis, yang mengantar kita benar-benar dapat memahami ilmu pengetahuan.

Aspek Sosial; Aktivitas ilmiah mencakup lebih banyak apa yang dikerjakan oleh para ilmuan khusus. Ilmu pengetahuan telah menjadi sebuah usaha institusional yang luas. Para ilmuwan adalah kelompok pekerja yang paling penting di dunia saat ini. Maka, ilmu pengetahuan berhasil menjadi sebuah akumulasi yang luar biasa dalam pekerjaan tertentu. Perkembangan dalam aktivitas ilmiah mungkin dilatarbelakangi oleh semakin bertambahnya jumlah orang yang terdaftar dalam *American Men of Science*, misalnya saja pada tahun 1903 ada 4000 orang, dan 1960 ada 96.000 orang. Institusi ilmiah meliputi universitas, institut riset, biro pemerintah dan divisi perusahaan, di mana riset ilmiah membutuhkan pembiayaan. Maka aktivitas itu ada dalam sistem pribadi dan publik yang membiayai riset ilmiah, khususnya yang menjamin kelanjutan

upaya-upaya ilmiah. Pertumbuhan dan kemerosotan dalam pendanaan, mempengaruhi aktivitas ilmiah, dan karenanya harus dipandang sebagai kondisi penting dalam eksistensi dan sifat dasar ilmu pengetahuan.

5. Adanya kesimpulan

Ilmu pengetahuan adalah pengetahuan yang dihasilkan. Makanya ilmu pengetahuan sering dipahami sebagai kumpulan pengetahuan. Bahkan kumpulan ide-ide adalah ilmu pengetahuan itu sendiri. Kesimpulan —pemahaman yang dicapai sebagai hasil pemecahan masalah— adalah tujuan ilmu pengetahuan. Kesimpulan adalah akhir atau tujuan yang membenarkan sikap, metode, dan aktifitasnya sebagai cara-cara. Kesimpulan adalah buah kerja dan investasi. Kesimpulan adalah ilmu yang diselesaikan, bukan ilmu sebagai prospek atau dalam proses. Kesimpulan adalah segala sesuatu yang diusahakan secara ilmiah. Pentingnya kesimpulan itu adalah membenarkan kesan umum bahwa ilmu pengetahuan terdiri dari pengetahuan yang dapat dipercaya, atau lebih tepatnya, pengetahuan yang pasti.

6. Adanya Pengaruh

Ilmu pengetahuan adalah apa yang digarap oleh ilmu pengetahuan. Bagian apa yang digarap ilmu pengetahuan, kemudian menimbulkan pengaruh yang beraneka ragam, yang mana dapat dihubungkan pada dua hal, yaitu: a). Pengaruh ilmu pengetahuan terhadap teknologi dan industri melalui apa yang disebut dengan ilmu terapan. b). Pengaruh ilmu terhadap —atau dalam— masyarakat dan peradaban.

a. *Ilmu terapan.* Apa yang kadang diistilahkan dengan 'ilmu terapan' barangkali inilah yang sebenarnya ilmu pengetahuan daripada apa yang disebut dengan ilmu murni. Artinya

bahwa pengetahuan dalam bentuk teknik mesin, ilmu kedokteran, dan seni-seni sosial, lebih memadai ketimbang dalam bidang matematika dan fisika.

b. *Pengaruh sosial.* Ilmu pengetahuan adalah sesuatu yang berperan di dalam suatu peradaban. Di dalam peradaban yang ternyata berbeda-beda ini, ilmu pengetahuan dan ilmu-ilmu, berkembang dan membentuk aspek-aspek lain dari masing-masing peradaban tersebut. Meski banyak penemuan penting dalam peradaban Cina dan Hindu saat ini, kultur mereka telah kehilangan perkembangannya secara terus-menerus dalam peradaban Barat yang diakibatkan oleh perhatian teoritis Yunani Kuno. Meskipun peradaban Barat dicirikan dengan peradaban yang campur baur, kadang-kadang terjadi konflik dari dua dominasi ideal — warisan Yunani yang mengidealkan nalar dan warisan Yahudi yang megidealkan kehendak—, namun kemajuan ilmu pengetahuan, teknologi, dan industri yang progresif, lambat laun telah mengurangi kepentingan relatif dalam Kristen (atau juga Yahudi dan Islam) sebagai faktor kultural yang dominan. Perjuangan tidak berakhir bahkan meningkat sekalipun para pemeluk agama tadi bergantung atas keberhasilan dalam mencapai superioritas ilmiah dan teknologi.

B. Pelajaran Dari Archie J. Bahm: *Keprihatinan dan Perhatian (concern)*

Secara umum kegiatan keilmuan dan pengembangan ilmu terkait dengan dua pertimbangan, yaitu pertimbangan objektivitas dan pertimbangan nilai (kemanusiaan). Pertimbangan objektivitas mengharuskan ilmu pengetahuan menetap-

kan kebenaran sebagai landasan dan pola dasarnya. Sedang pertimbangan nilai (kemanusiaan) menuntut ilmu pengetahuan untuk bekerja dengan pertibangan pada tahap pra-ilmu dan sekaligus pasca-ilmu, artinya perlu mempertimbangkan asumi dasar, latar belakang dan tujuan dari kegiatan tersebut.

Jika kemudian, sebagai konsekuensi dari dua pertimbangan itu, para ilmuwan terpolarisasi menjadi dua (lihat Tim Penyusun Fakultas Filsafat UGM, 1997, p. 51), tak lain karena dua pertimbangan itu belum dapat berjalan seiring dan masih berat sebelah. Maka berdasarkan pertimbangan demikian, pandangan para ilmuwan dapat dibedakan menjadi 2 golongan.

Pertama, Para ilmuwan yang hanya menggunakan satu pertimbangan, yaitu nilai *kebenaran* dengan mengesampingkan pertimbangan-pertimbangan nilai-nilai metafisik yang lain, seperti nilai etik, kesusilaan dan kegunaannya akan sampai pada prinsip bahwa ilmu pengertahuan harus bebas nilai. Prinsip tentang ilmu pengetahuan yang bebas nilai akan menjadikan kebenaran sebagai satu-satunya ukuran dan segala-galanya bagi seluruh kegiatan ilmiah, termasuk penentuan tujuan bagi ilmu pengetahuan. The Liang Gie menunjukkan beberapa pandangan ilmuwan yang berprinsip bahwa ilmu pengetahuan harus bebas nilai (The Liang Gie, 1984), misalnya Jacob Bronowski yang berpendapat bahwa *tujuan pokok ilmu adalah mencari sesuatu yang benar tentang dunia. Aktivitas ilmu diarahkan untuk melihat kebenaran, dan hal ini dinilai dengan ukuran pembenaran fakta-fakta*. Sementara menurut Victor Reisskop, bahwa *tujuan pokok ilmu bukan pada penerapan, tujuan ilmu ialah mencapai pemahaman-pemahaman terhadap sebab dan kaidah-kaidah tentang proses-proses ilmiah.*

Para ilmuwan memang harus mentaati ciri-ciri dan langkah-langkah dari metode ilmiahnya sehingga hasil dan

tujuan yang ingin dicapainya juga tetap mencerminkan ciri-ciri pokoknya, yaitu bersifat empirik. Pada garis besarnya tujuan pokok ilmu pengetahuan adalah merupakan kaidah-kaidah baru atau penyempurnaan kaidah-kaidah lama tentang dunia kealaman. Peluang untuk memasukkan pertimbangan nilai-nilai lain di luar nilai kebenaran dalam kegiatan ilmiah memang tidak dimungkinkan.

Menurut hemat penulis, di sinilah letak *keprihatinan* Archie J. Bahm, bahwa ilmu pengetahuan telah 'ditarik-tarik' sehingga dilepaskan dari keterhubungan dengan nilai-nilai kemanusiaan dengan berdalih objektifitas. Keprihatinan ini begitu tampak, dalam struktur fundamental (-bahkan dalam setiap komponen-) ilmu pengetahuan *'versi'* nya. Dapat dilihat bagaimana ia menempatkan secara tidak terpisahkan *komponen sikap ilmiah* dan *komponen pengaruh ilmu* ke dalam struktur fundamental ilmu pengetahuan. Begitu juga sangat tampak jika dilihat pada komponen pertama (*problem*), bahwa sesuatu itu akan menjadi masalah jika ada perhatian kepadanya, selanjutnya masalah itu akan menjadi masalah ilmiah jika tentangnya ada kemampuan untuk berkomunikasi sebagai sikap dan metode ilmiah (Archie J. Bahm, p. 2). Di sini menjadi jelas bahwa 'masalah' itu bukan sama sekali *immune* dari unsur subyektifitas ilmuwan.

Kedua, Para ilmuwan yang memandang sangat perlu memasukkan pertimbangan nilai-nilai etik, kesusilaan, dan kegunaan untuk melengkapi pertimbangan nilai kebenaran, yang akhirnya sampai pada prinsip bahwa ilmu pengetahuan harus bertaut nilai. Tidak kurang dari seorang Francis Bacon berpendapat bahwa ilmu pengetahuan adalah kekuasaan. Lebih lanjut dijelaskan mengenai tujuan ilmu bahwa tujuan yang sah dan senyatanya dari ilmu-ilmu ialah sumbangan

terhadap hidup manusia dengan ciptaan-ciptaan dan kekayaan baru (The Liang Gie, 1984). Sementara Daoed Yoesoef berpendapat bahwa ilmu pengetahuan memang merupakan suatu kebenaran tersendiri, tetapi otonomi ini tidak dapat diartikan bahwa ilmu pengetahuan itu bebas nilai (Daoed Yoesoef, 1986). Lebih jauh Soeroso H. Prawirohardjo menunjukkan pandangan beberapa ilmuwan yang berdasar pada prinsip bahwa ilmu pengetahuan harus taut nilai. Gunar Myrdal, misalnya, berpendapat bahwa ilmu ekonomi telah menjadi terlalu matematis, steril, dan tidak realistik. Objektivitas ilmiah yang secara ketat nilainya sebagai mitos karena di balik teori-teori ekonomi terdapat nilai-nilai etik. Begitu pula Bacon berpendapat bahwa ilmu-ilmu sosial harus mempunyai komitmen pada usaha untuk membangun dunia dan merumuskan metode-metode yang cocok untuk menyelesaikan persoalan-persoalan masyarakat yang mendesak (Soeroso H. Prawirohardjo, 1986).

Dengan demikian dapat diperoleh kejelasan bahwa hanya dengan menjaga jarak antara ilmu dan ideologi, maka pertimbangan etik bagi ilmu pengetahuan menjadi mungkin untuk dilaksanakan, yaitu demi kepentingan masyarakat. Dalam lingkungan budaya dan konstelasi sosial politik tertentu, pertimbangan ilmu dapat saja berubah, tetapi tidak pada sistem ilmu itu sendiri.

Tidak dapat dipungkiri bahwa Archie J. Bahm sangat menaruh *perhatian* terhadap pentingnya pertimbangan nilai bagi setiap kegiatan keilmuan dan pengembangan ilmu. Penjelasannya tentang setiap komponen ilmu, menunjukkan suatu konsistensi yang sangat tinggi dalam persoalan ini. Secara lebih eksplisit, terutama, tampak pada komponen *metode*, yang memasukkan *kesadaran akan adanya masalah* sebagai langkah

pertama (p. 17) yang berbeda dengan tradisi empiris -di mana observasi data sebagai langkah pertama- yang memperlakukan fakta sebagai data yang 'kering' dari konteks nilai apapun. Pada komponen *aktivitas* yang menyadarkan bahwa aktivitas ilmu itu, kecuali ia merupakan kegiatan individu ilmuwan tertentu (p. 25), tetapi juga merupakan kegiatan yang menyangkut masyarakat banyak (p. 26), artinya ia merupakan usaha para komunitas ilmiah (pinjam istilah Thomas Kuhn) dan pihak-pihak lainnya. Begitu pula tampak pada *pengaruh*, yang menjelaskan bahwa konsekwensi ilmu pengetahuan itu ada dua, yaitu berupa teknologi dan peradaban (p. 30 dan 33). Ilmu yang demikian inilah yang merupakan ilmu pengetahuan yang sebenarnya. Sekali lagi, perhatian Archie J. Bahm terlihat begitu besar terhadap pentingnya mempertimbangkan aspek nilai kemanusiaan dalam pengembangan ilmu.

Memang harus diakui, perlu ada pembatasan, pada saat mana ilmu bebas nilai dan saat bagaimana taut nilai. Pengembangan ilmu pengetahuan ternyata memerlukan dua pertimbangan, yaitu pertimbangan dari segi ilmu yang statik dan segi ilmu yang dinamik. Soejono Soemargono berpendapat bahwa segi statik ilmu adalah *ciri sistem* yang tercermin dalam *metode ilmiah*, sedangkan segi dinamiknya adalah semacam pedoman, asas-asas yang perlu diperhatikan oleh para ilmuwan dalam kegiatan ilmiahnya (Soejono Soemargono, 1983). Metode ilmiah merupakan landasan tetap yang menjadi kerangka pokok atau pola dasarnya, sedangkan pertimbangan nilai-nilai yang menjadi latar belakang kegiatan ilmiah merupakan segi pertimbangan metafisik. Pertimbangan metafisik selain meliputi nilai kebenaran yang menjadi ukuran pokok dan tetap bagi ilmu pengetahuan, juga meliputi nilai kebaikan dan nilai keindahan kejiwaan (Notonagoro, 1975).

C. Kontribusi Archie J. Bahm: *Catatan Akhir*

Membaca Archie J. Bahm tampaknya mengingatkan kita, betapa persoalan ilmu pengetahuan bukanlah sesuatu yang sudah mapan dan tanpa mengandung persoalan. Perbedaan pandangan antara 'tradisi' empiris (Inggris) dan pragmatis (Amerika), sebagaimana ditunjukkan Archie J. Bahm (p. 14), membawa konsekwensi cukup besar terhadap –sebut saja– *rancang bangun* suatu ilmu pengetahuan, bahkan konsepnya itu, yang ia akui miliknya, dapat berbeda atau malah berlawanan dengan para ilmuwan yang lain (p. 17).

Lebih jauh Archie J. Bahm telah dapat menjembatani dua pandangan yang sama-sama ekstrim atau setidaknya menyeimbangkan dua pandangan yang berat sebelah, yaitu pandangan yang menitik beratkan pada aspek objektivitas dan pandangan yang menekankan perlunya mempertimbangkan aspek nilai. Untuk itu seakan-akan Archie J. Bahm tampak sebagai penganut pragmatisme, meskipun –menurut hemat penulis- melihat dari karyanya ini tampak ia bukan praktisi pragmatisme, tetapi ia adalah seorang pilosof atau pemikir filsafat ilmu yang memperjuangkan pentingnya mempertimbangkan nilai-nilai kemanusiaan bagi setiap kegiatan keilmuan dan pengembangan ilmu.

Secara lebih khusus karya J. Bahm ini telah dapat menjawab 'teka-teki', yang mana terjadi *misunderstanding* atau *overlaping* pemahaman, yaitu antara komponen (baca: struktur fundamental) ilmu, metode ilmiah, dan metode penelitian.

Akhirnya, buku kecil ini memang terlalu dini untuk dikatakan komprehensif, meskipun harus diakui bahwa ia cukup berharga dalam membuka cakrawala tentang bagaimana, apa dan untuk apa ilmu pengetahuan itu sebenarnya.[]

BAB III

ASUMSI-ASUMSI DASAR PROSES KEILMUAN MANUSIA

Proses keilmuan manusia terjadi karena ber'temu'nya subjek ilmu dengan objek ilmu. Maka suatu ilmu pada dasarnya terdiri dari tiga unsur, subjek, objek dan "pertemuan" keduanya. Apa hakikat ketiga hal itu dan bagaimana peran masing-masing dalam proses keilmuan itu? dst. Pertanyaan-pertanyaan ini, dalam sejarah filsafat, merupakan persoalan kefilsafatan yang berkaitan dengan asumsi dasar dari proses keilmuan itu sendiri. Tentang hal ini, ada banyak aliran kefilsafatan yang menyumbangkan pemikirannya. Berikut ini akan dibahas, secara ringkas, empat aliran kefilsafatan, yakni rasionalisme, empirisisme, kritisisme, intuisionisme. Dua aliran pertama memiliki perbedaan yang cukup ekstrim, yang ketiga adalah aliran yang berupaya mendamaikan kedua aliran

sebelumnya. Sedang aliran keempat adalah aliran yang sampai saat ini sedang mencari dukungan epistemologis dan juga metodologis untuk suatu pengetahuan yang bersumber (*origin*) dari pengalaman (-batini).

A. Rasionalisme

Dalam pembahasan mengenai teori pengetahuan, rasionalisme menempati tempat yang penting. Biasanya paham ini dikaitkan dengan kaum rasionalis abad ke-17 dan ke-18, yaitu Rene Descartes, Spinoza, Leibniz, dan Wolff, meski sebenarnya akar-akarnya dapat ditemukan pada pemikiran para filsul klasik seperti Plato, Aristotles, dll. Paham ini beranggapan, ada prinsip-prinsip dasar dunia tertentu, yang diakui benar oleh rasio manusia. Dari prinsip-prinsip ini diperoleh pengetahuan deduksi yang ketat tentang dunia. Prinsip-prinsip pertama ini bersumber dalam budi manusia dan tidak dijabarkan dari pengalaman, bahkan pengalaman empiris bergantung pada prinsip-prinsip ini.

Prinsip-prinsip itu kemudian oleh Descartes, dikenalkan dengan istilah substansi, yang tak lain adalah ide bawaan (*innate ideas*) yang sudah ada dalam jiwa sebagai kebenaran yang *clear and distinct*, tidak bisa diragukan lagi. Ada tiga ide bawaan yang diajarkan Descartes, yaitu: (a). *Pemikiran*. Saya memahami diri saya sebagai makhluk yang berpikir, maka harus diterima juga bahwa pemikiran merupakan hakikat saya. (b). *Tuhan sebagai wujud yang sama sekali sempurna*. Karena saya mempunyai ide 'sempurna', mesti ada sesuatu penyebab sempurna untuk ide itu, karena suatu akibat tidak bisa melebihi penyebabnya. Wujud yang sempurna itu tidak bisa lain dari pada Tuhan. (c). *Keluasaan*. Saya mengerti materi sebagai keluasaan atau

ekstensi (*extension*), sebagaimana hal itu dilukiskan dan dipelajari oleh ahli-ahli ilmu ukur.[1] Pengakuanya tentang adanya tiga prinsip dasar ini, karena ketiganya tidak bisa lagi diragukan 'keberadaan'nya.

Seperti halnya Descartes, Spinoza juga menetapkan prinsip dasar yang pasti dan menganggap bahwa setiap langkah dari pencarian kepastian itu merupakan satu-satunya jaminan bagi pengetahuan. Namun berbeda dengan Descartes, Spinoza mengakui hanya ada satu substansi. Meski ia tidak menyebut bahwa substansi itu sebagai Tuhan, tetapi ia mengakui bahwa substansi bersifat ilahi.[2]

Sementara, Leibniz menyebut substansi dengan "monade" sebagai *principles of Nature and the Grace founded on reason.* Ia memaknai monade ini dengan "the true atoms of nature". Atom di sini tidak sebagaimana dalam ajaran Demokritos dan Epikuros, tetapi "jiwa-jiwa", sehingga monade ia maksudkan dengan "pusat-pusat kesadaran". Begitulah Leibniz adalah di antara tokoh-tokoh rasionalisme yang juga mengakui adanya prinsip-prinsip rasional yang bersifat *apriori*.[3] Di atas prinsip rasional inilah kemudian ia menyusun filsafatnya dan yang paling terkenal adalah logika modern, yang mengantarkannya untuk dijuluki bapak logika modern.

Logika Leibniz dimulai dari suatu prinsip rasional, yaitu dasar pikiran yang jika diterapkan dengan tepat akan cukup menentukan struktur realitas yang mendasar. Leibniz mengajarkan bahwa ilmu alam adalah perwujudan dunia yang tampil

---

[1] K. Bertens, *Ringkasan Sejarah Filsafat,* (Yogyakarta: Kanisius, cet. Ke-18, 2001), p. 46

[2] Joko Siswanto, *Sistem-sistem Metafisika Barat, dari Aristoteles sampai Derrida,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), p. 34

secara matematis. Dunia yang terlihat dengan nyata ini hanya dapat dikenal melalui penerapan dasar-dasar pertama pemikiran. Tanpa itu orang tidak dapat melakukan penyelidikan ilmiah. Pandangan ini berkaitan dengan dasar epistemologi Leibniz, yakni kebenaran pasti atau kebenaran logis dan kebenaran fakta atau kebenaran pengalaman.[4]

Atas dasar pembedaan jenis kebenaran itu, Leibniz kemudian membedakan dua jenis pengetahuan. *Pertama,* pengetahuan yang menaruh perhatian pada kebenaran eternal (abadi), dalam hal ini, kebenaran logis. Pengetahuan ini didasarkan pada prinsip identitas dan prinsip kontradiksi. Misalnya, A adalah A, dan selamanya A tidak pernah jadi selain non-A (contoh kebenaran ini berlaku khusus bagi eksistensi Tuhan). Prinsip ini bukan hasil dari penemuan ilmiah, tetapi sesuatu yang sifatnya aksiomatis. Kebenarannya tidak memberikan pengetahuan tentang dunia fenomenal, tetapi tanpa dasar kedua prinsip ini, tidak mungkin manusia berpikir secara logis. Memahami kebenaran logis adalah hak 'prerogatif' manusia.

Kedua, pengatahuan yang didasarkan pada observasi atau pengamatan, hasilnya disebut "kebenaran kontingen" atau "kebenaran fakta". Kebenaran fakta tidak ditentukan oleh proposisi yang *self evident*, tetapi kebenarannya ditentukan oleh hubungan antara proposisi yang satu dengan proposisi yang lain. Jika pengetahuan jenis pertama berkaitan dengan penalaran yang bersifat analitik, maka pengetahuan jenis kedua

---

[3] HB. Sutopo, "Metode Mencari Ilmu Pengetahuan: Rasionalisme dan Empirisisme" dalam M. Toyibi (ed.), *Filsafat Ilmu dan Perkembangannya*, (Surakarta: Muhammadiyah University Press, 1999, cet ke-2), p. 73

[4] Joko Siswanto, *op.cit.*, p. 42

ini bersifat sintetis dengan memakai prinsip "alasan yang mencukupi" (*sufficient reason*).

Akhirnya rasionalisme dapat dilihat pada Christian Wolff. Ia adalah penyadur filsafat Leibniz, bahkan 'konon' Leibniz sendiri tidak menciptakan suatu sistem filosofis. Di tangan Wolff inilah pemikiran Leibniz mendapatkan sistematisasi.[5] Berdasarkan pada prinsip-prinsip dasar yang ia sebut dengan "premis", kemudian Wolff membagi lapangan pengetahuan menjadi tiga bidang, yaitu apa yang ia sebut dengan: *kosmologi rasional, psikologi rasional,* dan *teologi rasional.*[6]

1. Kosmologi rasional adalah pengetahuan yang berangkat dari premis, misalnya: Dunia ini terbatas dalam ruang dan waktu, dan pada hakikatnya terdiri dari kesatuan-kesatuan yang tidak dapat dipisah-pisahkan. Dari prinsip ini kemudian pengetahuan tentang dunia dideduksikan.
2. Psikologi rasional adalah pengetahuan yang berhubungan jiwa. Pengetahuan ini berangkat dari premis bahwa ruh itu adalah substansi yang tidak terbagi-bagi, bathiniah, sederhana, dst. Dari premis ini kemudian pengetahuan tentang jiwa dideduksikan sifatnya, kemampuannya, dan keabadiaannya.
3. Teologi rasional. Dalam pengetahuan ini, Wolff mengemukakan prinsip, bahwa Tuhan adalah realitas yang sesungguhnya, yang paling sempurna. Dari prinsip ini kemudian dideduksikan ujud-Nya, hubungan-Nya dengan dunia, dst.

---

[5] Bernard Delfgeuuw, *Sejarah Ringkas Filsafat Barat,* Terj. Soejono Soemargono, (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1992), p. 111-112

[6] Sidi Gazalba, *Sistematika Filsafat (Buku Kedua, Pengantar kepada Teori Pengetahuan)*, (Jakarta: PT. Bulan Bintang, cet. Ke-5, 1991), p. 24-25

Dengan memberikan tekanan pada metode deduksi, rasionalisme tentu mengakui bahwa kebenaran-kebenaran yang dikandung oleh kesimpulan-kesimpulan yang diperolehnya sama banyaknya dengan kebenaran-kebenaran yang dikandung oleh premis-premis yang mengakibatkan kesimpulan tersebut. Karena itu jika kita menginginkan agar kesimpulan-kesimpulan itu berupa pengetahuan, maka premis-premis haruslah benar secara mutlak.[7] Inilah yang oleh Descartes disebut kebenaran *apriori* yang *clear and distinct*, sebagaimana disampaikan di muka.

Demikianlah rasionalisme menganggap, sumber pengetahuan manusia itu adalah rasio. Rasio itu ada pada subjek. Maka asal pengetahuan harus dicari pada subjek. Rasio itu berpikir. Berpikir inilah yang membentuk pengetahuan. Karena hanya manusia yang berpikir, maka hanya manusia yang berpengetahuan. Berdasarkan pengetahuan inilah manusia berbuat dan menentukan tindakannya. Berbeda pengetahuan, berbeda pula laku-perbuatan dan tindakannya. Tumbuhan dan binatang tidak berpikir, maka mereka tidak berpengetahuan. Laku-perbuatan dan tindakan makhluk-makhluk yang tidak punya rasio, sangat ditentukan oleh naluri, yang dibawanya sejak lahir. Tumbuhan dan binatang memperoleh pengalaman seperti manusia. namun demikian tidak mungkin mereka membentuk pengetahuan dari pengalamannya. Oleh karenanya pengetahuan hanya dibangun oleh manusia dengan rasionya.

---

[7] Louis O. Kattsoff, *Pengantar Filsafat,* terj. Soejono Soemargono, (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, cet. Ke-2, 1987), p. 140

B. Empirisisme

Dari uraian di atas, dapat diketahui bahwa rasionalisme merupakan aliran pemikiran yang menekankan pentingnya peran 'akal', 'idea', 'substansi', 'form', 'kausalitas' dan "kategori" dalam proses keilmuan. Bertentangan dengan rasionalisme yang memberikan kedudukan bagi rasio sebagai sumber pengetahuan, empirisisme memilih pengalaman sebagai sumber utama pengenalan, baik pengalaman lahiriyah maupun pengalaman batiniyah.

Secara harfiah, istilah empirisisme berasal dari kata Yunani *emperia* yang berarti pengalaman. Aliran ini muncul di Inggris, yang pada awalnya dipelopori oleh Francis Bacon (1561-1626), kemudian dilanjutkan oleh tokoh-tokoh pasca Descartes, seperti Thomas Hobbes (1588-1679), John Locke (1632-1704), Berkeley (1685-1753), dan yang terpenting adalah David Hume (1711-1776).

Thomas Hobbes menganggap bahwa pengalaman inderawi sebagai permulaan segala pengenalan. Pengenalan intelektual tidak lain dari semacam perhitungan (*kalkulus*), yaitu penggabungan data-data inderawi yang sama, dengan cara yang berlainan. Dunia dan manusia sebagai objek pengenalan merupakan sistem materi dan merupakan suatu proses yang berlangsung dengan tiada henti-hentinya atas dasar hukum-hukum mekanisme. Atas pandangan ini, ajaran Hobbes merupakan sistem materialistis pertama dalam sejarah filsafat modern.[8]

---

[8] Harun Hadiwiyono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*, (Yogyakarta: Kanisius, 1980), p. 33

John Locke mengagumi metode Descartes, tetapi ia tidak menyetujui isi ajarannya. Menurut Locke, rasio mula-mula harus dianggap "as a white paper" dan seluruh isinya berasal dari pengalaman. Ada dua pengalaman: lahiriyah (*sensation*) dan batiniyah (*reflexion*). Kedua sumber pengamalan ini menghasilkan ide-ide tunggal (*simple ideas*). Jiwa manusiawi bersifat pasif sama sekali dalam menerima ide-ide tersebut. Meski ia mempunyai aktivitasnya juga, yaitu dengan menggunakan ide-ide tunggal sebagai bahan bangunan, jiwa manusiawi dapat membentuk ide majemuk (*complex ideas*), misalnya ide substansi, yaitu jika ide tunggal dapat selalu bersama. Selanjutnya Locke juga mengakui bahwa dalam dunia luar ada substansi-substansi, tetapi kita hanya mengenal ciri-cirinya saja. Inilah yang kemudian dikenal dengan substansi material, dan ini sekaligus menunjukkan sikap inkonsistensi (atau *incoherent*, dalam bahasa Hume) pemikiran Locke.[9]

Berdasarkan prinsip-prinsip empirisisme, Berkeley merancang teori yang dinamakan "immaterialisme." Berbeda dengan Locke yang masih menerima adanya substansi di luar kita, bagi Berkeley yang ada hanyalah pengalaman dalam roh saja (*ideas*). "Esse est perceipi" (being is being perceived), demikian ungkapan Berkeley yang terkenal. Ini artinya dunia materiil sama saja dengan ide-ide yang saya alami. Sebagaimana dalam bioskop, gambar-gambar film pada layar putih yang dilihat penonton adalah sebagai benda yang real dan hidup. Menurut Berkeley, ide-ide membuat saya melihat dunia materiil. Lalu bagaimana dengan saya sendiri? Berkeley mengaku bahwa "aku" merupakan suatu substansi rohani. Berkeley juga mengakui adanya Tuhan, sebab Tuhan merupakan

---

[9] *Ibid.*, p. 36

asal-usul ide-ide yang saya lihat. Jika orang mengakatan tuhan menciptakan dunia, menurut Berkeley bukan berarti ada dunia di luar kita, melainkan bahwa Tuhan menunjukkan ide-ide kepada kita. Ini artinya Tuhanlah yang memutarkan film pada batin kita.[10]

Aliran empirisisme memuncak pada David Hume. Ia menerapkan prinsip empirisisme secara radikal dan konsisten. David Hume lahir di Edinburgh tahun 1711. Di kota kelahirannya itu, ia menekuni bidang filsafat. Karya terbesar Hume: *A Treatise of Human Nature* ditulis di Prancis ketika usianya masih sangat muda, 26 tahun. Melalui karya ini Hume ingin memerkenalkan metode eksperimental sebagai dasar menuju subjek-subjek moral.[11] Buku tersebut terdiri atas tiga bagian. *Pertama,* mengupas problem-problem epistemologi. *Kedua,* membahas masalah emosi manusia. *Ketiga*, membicarakan tentang prinsip-prinsip moral.

Filsafat Hume pada garis besarnya merupakan reaksi atas tiga hal: (a). melawan rasionalisme terutama berkaitan dengan ajaran tentang *innate ideas* yang dipakai sebagai landasan kaum rasionalis dalam usahanya memahami realitas; (b). reaksi dalam masalah religi (dalam hal ini teologi Deis, Katolik, dan Anglikan) yang mengajarkan adanya aksioma universal seperti hukum kausalitas yang dapat menjamin pemahaman manusia akan Tuhan dan alam; (c). melawan empirisisme Locke dan Berkeley, yang masih percaya pada adanya substansi, meski dalam beberapa aspek, ia menyetujuinya.

---

[10] K. Bertens, *op.cit., p.* 52

[11] *Ibid.*

Berikut ini akan dilihat pemikiran Hume sehubungan dengan reaksinya terhadap konsep substansi dan kausalitas.

Substansi vs Relasi

Seperti halnya kaum empirisis yang lain, David Hume berpendapat bahwa seluruh isi pemikiran berasal dari pengalaman, yang ia sebut dengan istilah "persepsi." Menurut Hume persepsi itu terdiri dari dua macam (tingkatan, pen.), yaitu kesan-kesan (*impresions*) dan gagasan (*ideas*). Kesan adalah persepsi yang masuk melalui akal budi, secara langsung, sifatnya kuat dan hidup. Sedang gagasan adalah persepsi yang berisi gambaran kabur tentang kesan-kesan. Gagasan bisa diartikan cerminan dari kesan-kesan; 'kerja' kesan mendahului gagasan. Yang pertama bisa disebut 'pengalaman indrawi' dan yang kedua merupakan konsep atau 'makna'.[12] Jika saya melihat seekor kuda, maka saya punya kesan tertentu (tentang yang saya lihat); jika saya memikirkan tentang seekor kuda, saya memanggil suatu gagasan, yang merupakan makna bagi saya dari sebuah istilah "kuda". Seseorang anak akan diberi gagasan tentang "jeruk", maka terlebih dulu ia harus mengenal objek "jeruk". Bagaimana jika ia buta atau tuli? Hume berargumen, jika kemampuan-kemampuan untuk memperoleh kesan dirintangi, maka tidak hanya kesan yang hilang, tetapi sekaligus juga gagasan-gagasan yang berhubungan dengannya.

Hume membedakan dua jenis kesan, yaitu sensasi dan refleksi, serta dua jenis gagasan, yaitu memory dan imaginasi. Kesan sensasi muncul dari jiwa yang tidak diketahui sebab musababnya, sedang kesan refleksi diturunkan gagasan-gagasan. Memory memiliki posisi yang teratur. Kalau kita mengatakan

[12] Joko Siswanto, *op.cit.*, *p.* 51

bahwa seseorang memiliki memory yang baik, ini berarti orang tersebut mampu mengingat kembali berbagai peristiwa sederhana secara teratur. Adapun imajinasi adalah jenis gagasan yang mengkombinasikan ide (gagasan) yang berasal dari kesan-kesan secara asosiasi (dalam arti, mengikuti hukum asosiasi). Menurut Hume, manusia memiliki kecenderungan intern untuk menghubung-hubungkan gagasan-gagasan menurut "keserupaan", "kedekatan", atau hubungan "efek". Tiga hal inilah yang disebut "relasi natural" (di samping ia mengakui ada tujuh relasi filosofis). Dengan dasar epistemologinya ini, Hume menolak konsep substansi, dari kaum rasionalis dan teman sejawatnya, Locke dan Berkeley.

Menurut Hume, pengalaman memberikan kepada kita hanya suatu kualitas khusus bukan suatu substratum yang unik. Filsuf seharusnya berusaha menunjukkan bahwa objek-objek harus dibedakan dari persepsi kita terhadapnya. Hasil persepsi mengenai kualitas individual pada saat yang sama tidak dapat memberikan pemahaman terhadap objek-objek eksternal. Apa yang mampu kita pahami hanya terbatas hasil persepsi. Aktivitas pikiran manusia tidak lebih dari hanya melakukan sintesis kualitas partikular. Hume lebih lanjut menegaskan bahwa imajinasi bertugas memberikan kesatuan atas kualitas partikular itu, tetapi kesatuan dalam arti yang artifisial, kesatuan yang murni fiksional.

Oleh karena itu, tidaklah benar kalau ide (gagasan) tentang substansi diturunkan dari hasil impresi (kesan). Sebab, apa yang kita persespsi melalui mata adalah warna, apa yang kita persespsi melalui lidah adalah rasa, apa yang kita persespsi melalui telinga adalah suara. Orang tidak akan mengatakan bahwa substansi adalah warna, rasa, atau suara. Hume akhirnya berkesimpulan bahwa ide tentang substansi adalah ide kosong.

Kausalitas vs Induksi

Dalam pandangan Hume, adalah tidak benar jika kita mengatakan adanya hubungan sebab-akibat antara berbagai kejadian, sebagai pertanda adanya suatu bentuk hubungan yang mutlak di dunia, yang disebut hukum kausalitas. "Ini jelas merupakan pemikiran yang kacau," demikian Hume. Semua yang diamati dalam realitas memang merupakan keterhubungan berbagai kejadian secara terus menerus. Meski demikian, tidak ada yang dapat kita amati atau kita lihat bahwa hal itu merupakan keterhubungan sebab akibat yang mutlak, yang mesti akan terjadi demikian. Pengalaman manusia tidak pernah bisa membuktikan adanya hukum itu atau dengan kata lain, hukum keterhubungan antar berbagai kejadian itu tidak pernah bisa diamati.

Sebagai landasan pemikirannya, Hume memperkenalkan pertimbangan filosofisnya. Jika ada dua benda atau kejadian, A dan B, pada waktu yang terpisah, maka keduanya dapat dipisahkan dalam konsep. Ini berarti, eksistensi yang satu dapat ditangkap tanpa mengandaikan eksistensi yang lain. Maka jika ada pernyataan, bahwa sesuatu terjadi sebagai akibat sesuatu yang lain, haruslah hal ini dianggap suatu kebenaran yang sementara, tidak mutlak.

Menurut Hume, manusia cenderung menerima konsep kausalitas ini, sebenarnya hanya karena suatu "kebiasaan berpikir", yaitu karena dipengaruhi oleh bermacam-macam pengamatan yang telah dilakukannya, lalu mau tidak mau bergerak dari kesan tentang satu kejadian pada pikiran tentang apa yang biasanya mengikuti kejadian itu. Dari pengalaman "penggabungan" itulah timbul gagasan "hubungan yang mutlak" itu, yang kemudian disebut dengan hukum kusalitas.

Pengalaman "penggabungan" itu tidak lain adalah problema induksi, bukan hukum mutlak yang *apriori*, bukan *innate ideas* yang *clear and distinc*. Karena hubungan antara berbagai hal yang suatu saat dapat terpisah itu bersifat sementara, maka tidak mungkin dapat diadakan suatu keharusan inferensi.

Di sini perlu diberi catatan, meski David Hume beralasan bahwa manusia hanya bisa melakukan proses induksi terhadap fakta-fakta, untuk membantah pandangan bahwa manusia dapat menemukan "hukum alam" atau "hukum universal" semisal kausalitas, bukan berarti ia mengakui metode induksi sebagai media bagi suatu proses generalisasi. Dengan begitu, justru Hume menunjukkan keterbatasan induksi. Karenanya, ia tidak menyetujui segala proses generalisasi, apa lagi sampai menjadi "hukum alam".

Demikianlah, argumen empirisisme dan terutama David Hume dalam menolak konsep rasionalisme tentang adanya prinsip dasar yang *apriori*. Sebaliknya mereka hanya percaya pada pengalaman, baik oleh inderawi lahiriyah maupun batiniyah.

C. Kritisisme: *Kontribusi Immanuel Kant*

Immanuel Kant adalah seorang filosof besar yang muncul dalam pentas pemikiran filosofis zaman Aufklärung Jerman menjelang akhir abad ke 18. Ia lahir di Königsberg, sebuah kota kecil di Prussia Timur, pada tanggal 22 April 1724. Kant lahir sebagai anak keempat dari suatu keluarga miskin. Orang tua Kant adalah pembuat pelana kuda dan penganut setia gerakan Peitisme. Pada usia delapan tahun Kant memulai pendidikan formalnya di *Collegium Fridericianum*, sekolah yang

berlandaskan semangat Peitisme.[13] Di sekolah ini ia dididik dengan disiplin sekolah yang keras. Sebagai seorang anak, Kant diajar untuk menghormati pekerjaan dan kewajibannya, suatu sikap yang kelak amat dijunjung tinggi sepanjang hidupnya. Di sekolah ini pula Kant mendalami bahasa latin, bahasa yang sering dipakai oleh kalangan terpelajar dan para ilmuwan saat itu untuk mengungkapkan pemikiran mereka.

Pada tahun 1740 Kant belajar di universitas di kotanya. Karena alasan keuangan, Kant kuliah sambil bekerja; ia menjadi guru privat dari beberapa keluarga kaya di Königsberg. Di Universitasnya ia berkenalan baik dengan Maartin Knutzen (1713-1751), dosen yang mempunyai pengaruh besar terhadap Kant. Knutzen adalah seorang murid dari Christian von Wolff (1679-1754), dan seorang profesor logika dan metafisika. Pada tahun 1755 Kant memperoleh gelar "Doktor" dengan disertasi berjudul: *Meditationum quarundum de igne succinta delineatino* (Penggambaran Singkat dari Sejumlah Pemikiran Mengenai Api), adalah sebuah karya di bidang ilmu alam.

---

[13] Tradisi Pietisme —agama yang dikenal Kant sejak masih kanak-kanak— kelak juga menampakkan pengaruhnya yang ganda dalam diri Kant; disatu pihak Kant tidak suka beribadah bersama di gedung gereja, dan menganggap doa itu tudak perlu sebab Tuhan toh sudah mengetahui kebutuhan dan isi hati kita, doa bahkan bisa mendatangkan penghinaan pada diri sendiri. Di lain pihak, keyakinan kaum Peitis bahwa tingkah laku saleh itu lebih penting dari pada ajaran teologis tampak dalam penghayatan hidup Kant sehari-hari; penduduk Kõnigsberg tahu bahwa Kant tidak segan-segan memberi bantuan pada siapa saja yang membutuhkannya. Selanjutnya keyakinan tadi tampak lagi dalam pandangan Kant bahwa adanya Tuhan, kehendak bebas dan kebakaan jiwa tidak bisa dibuktikan secara teoretis, melainkan perlu diterima sebagai postulat dari budi prakis –yakni sebagai Idea- yang menyangkut kewajiban kita mentaati hukum moral (Sittengesetz). HB. Acton, *Kant's Moral Philosophy*, (London: MacMillan, 1970), p. 66

Perkembangan pemikiran Kant mengalami empat periode.[14] Periode pertama ialah ketika ia masih dipengaruhi oleh Leibniz-Wolff, yaitu sampai tahun 1760. Periode ini sering disebut periode rasionalistik. Periode kedua berlangsung antara tahun 1760-1770, yang ditandai dengan semangat skeptisisme. Periode ini disebut periode empiristik. Pada periode ini pengaruh Hume sangat dominan. Karya Kant *Dream of a Spirit Seer* ditulis pada periode ini. Periode ketiga dimulai dari *inaugural dissertation*-nya pada tahun 1770. Periode ini bisa dikenal sebagai "tahap kritik". Periode keempat berlangsung antara tahun 1790 sampai tahun 1804. Pada periode ini Kant mengalihkan perhatiannya pada masalah religi dan problem-problem sosial. Karya Kant yang terpenting pada periode keempat adalah *Religion within the Limits of Pure Reason* (1794) dan sebuah kumpulan esei berjudul *Eternal Peace* (1795).

Akar-Akar Pemikiran Kant

Immanuel Kant adalah filsuf yang hidup pada puncak perkembangan "Pencerahan",[15] yaitu suatu masa di mana corak

[14] Joko Siswanto, *op.cit., p.* 58-59

[15] "zaman Pencerahan" adalah sebutan untuk suatu zaman baru yang dialami Eropa Barat pada abad ke-18 (bhs Jerman: Aufklärung; bhs Inggris: *Enlightenment*). Nama ini diberikan pada zaman ini karena manusia mulai mencari cahaya baru di dalam rasionya sendiri. Menurut Kant, dengan pencerahan dimaksudkan bahwa orang keluar dari keadaan tidak akil balig (*Unmündigkeit*), yang dengannya ia sendiri bersalah. Kesalahan itu terletak pada keengganan atau ketidakmauan manusia memanfaatkan rasionya; orang lebih suka berhubungan pada otoritas di luar dirinya (mis. Wahyu ilahi, nasehat orang terkenal, ajaran Gereja atau negara). Berhadapan dengan sikap ini, Pencerahan bersemboyan: *Sapere aude!*, yang berarti: beranilah berpikir sendiri! Dengan demikian Pencerahan merupakan tahap baru dalam proses emansipasi manusia Barat yang telah dimulainya sejan *Renaissance* dan Reformasi. Lihat SP. Lili Tjahjadi, *Hukum Moral, Ajaran Immanuel Kant tentang Etika dan Imperatif Kategoris,* (Yogyakarta: Kanisius, 1991), p. 29

pemikiran yang menekankan kedalaman unsur rasionalitas berkembang dengan pesatnya. Setelah 'hilang' pada masa abad pertengahan (—di mana otoritas kebenaran, pada umumnya, ada pada gereja dan para peter), unsur rasionalitas itu 'seakan' ditemukan kembali pada masa Renaisance (abad ke-15), dan kemudian mencapai puncaknya pada masa pencerahan (abad ke-18) ini. Pada masa itu lahir berbagai temuan dan paradigma baru di bidang ilmu, dan terutama paradigma ilmu 'fisika' alam. Heliosentris temuan Nicolaus Copernicus (1473-1543) di bidang ilmu astronomi yang meruntuhkan paradigma geosentris,[16] mengharuskan manusia mereinterpratesi pandangan dunia-nya, tidak hanya pandangan dunia ilmu tetapi juga keagamaan. Kemudian disusul Galileo Galilie (1564-1642) yang menemukan hukum gerak dan kecepatan, bahkan Newton (1642-1727) dengan kegigihannya selalu dan selalu mendapatkan temuan-temuan baru di bidang fisika (yaitu apa yang sekarang dikenal dengan hukum alam). Maka tak *hayal* lagi jika ilmu fisika (untuk tidak mengatakan paradigma Newton) merupakan paradigma yang cukup dominan. Inilah ciri yang pertama zaman Pencerahan.

Selanjutnya ciri kedua adalah apa yang dikenal dengan *deisme*,[17] yaitu suatu paham yang kemudian melahirkan apa

---

[16] Copernicus adalah ahli astronomi yang untuk pertama kali menyatakan bahwa bumi berputar mengelilingi matahari, dan bukan sebaliknya. Teori ini dikenal dengan "copernican revolution". Lihat Bernard Delfgaauw, *Sejarah Ringkas Filsafat Barat,* Alih bahasa Soejono Soemargono, (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1992), p. 104

[17] Suatu aliran dalam filsafat Inggris pada abad ke-18, yang mengabungkan diri dengan gagasan Eduard Herbert dari Cherburry (1581-1648), yang dapat disebut pemberi alas ajaran agama alamiah. Meski ini merupakan gejala Pecerahan yang muncul di Inggrris, namun di Barat pada umumnya mengalami hal yang sama. Harun Hadiwiyono, *Sari Sejarah Filsafat*

yang disebut *Natural Religion* (agama alam) atau agama akal. Deisme adalah suatu ajaran yang mengakui adanya yang menciptakan alam semesta ini. Akan tetapi setelah dunia diciptakan, Tuhan menyerahkan dunia kepada nasibnya sendiri. Sebab Ia telah memasukkan hukum-hukum dunia itu ke dalamnya. Segala sesuatu berjalan sesuai dengan hukum-hukumnya. Manusia dapat menunaikan tugasnya dalam berbakti kepada Tuhan dengan hidup sesuai dengan hukum-hukum akalnya. Maksud paham ini adalah menaklukkan wahyu ilahi beserta dengan kesaksian-kesaksiannya, yaitu buku-buku Alkitab, mukjizat, dll. kepada kritik akal serta menjabarkan agama dari pengetahuan yang alamiah, bebas dari pada segala ajaran Gereja. Singkatnya, yang dipandang sebagai satu-satunya sumber dan patokan kebenaran adalah akal.

Sebagai filsuf yang hidup pada puncak perkembangan Pencerahan Jerman, Kant sudah tentu terpengaruh suasana zamannya itu. Kant gelisah dengan kemajuan yang dicapai manusia. Bagaimana manusia bisa menemukan hukum alam, apa hakikat di balik hukum alam (metafisika!) itu; benarkah itu Tuhan? Bagaimana manusia mempercayai Tuhan? Inilah beberapa kegelisahan (akademik)nya.[18] Sama seperti Newton yang mencari prinsip-prinsip yang ada dalam alam organik, Kant berusaha mencari prinsip-prinsip yang ada dalam tingkah

---

Barat 2, (Yogyakarta: Kanisius, 1980), p. 47; Bandingkan dengan F. Copleston, *A History of Philosophy*, Vol. VI, (London: Search Press, 1960), p. 18-24, 78-79, 135

[18] Rumusan kegelisahan Kant sebenarnya, antara lain dinyatakan: How is Pure Mathematics Possible?, How is Pure Natural Science Possible?, How is Pure Metaphysics in General Possible?, How is Pure Metaphysics Possible as Science? Lihat Immanuel Kant, *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, terj. The Paul Carus, revisi oleh James W. Ellington (Indianapolish/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1977)

laku dan kecenderungan manusia. Inilah yang kemudian menjadi kekhasan pemikiran filsafat Kant, dan terutama metafisikanya yang —dianggap— benar-benar berbeda sama sekali dengan metafisika pra Kant.

Pengaruh Leibniz dan Hume

Kecuali tradisi Pencerahan dan tradisi Peistis yang memiliki pengaruh dalam kehidupan Kant, Leibniz dan Hume adalah di antara banyak filsuf yang mempunyai pengaruh besar pada Kant, terutama untuk membangun epistemologinya. Khusus kepada Hume, Kant merasa bahwa Humelah yang telah membangunkannya dari sikap dogmatisme.[19] Setelah membaca karya-karya Hume, Kant kemudian tidak lagi menerima prinsip-prinsip rasionalisme dan aksioma-aksioma ontologi, bahkan pemikiran (termasuk etika!) nya dibangun dari kritik atas dogmatisme.[20] Sementara pada Leibniz, meski Kant tidak mengambil alih pemikiran Leibniz (sebenarnya juga Wolff), beberapa istilah teknis Kant berasal dari mereka seperti istilah *apriori* dan *a posteriori*.

Leibniz-Wolff dan Hume merupakan wakil dari dua aliran pemikiran filosofis yang kuat melanda Eropa pada masa

---

[19] Dogmatisme dalam pengertian, sebagai paham yang mendasarkan pandangannya kepada pengetian-pengertian yang telah ada tentang Tuhan, substansi atau monade, tanpa menghiraukan apakah rasio telah memiliki pengertian tentang hakikat sendiri, luar dan batas kemampuannya. Filsafat dogmatis menerima kebenaran-kebenaran asasi agama dan dasar ilmu pengetahuan begitu saja, tanpa mempertanggungjawabkanya secara kritis. Lihat Harun Hadiwiyono, *Op. Cit.*, *p.* 64

[20] Amin Abdullah misalnya dalam sebuah bukunya mengambil judul bab dengan: Ethics that can be constructed out of a critique of dogmatic metaphysics. Lihat M. Amin Abdullah, *The Idea of Universality of Ethical Norm in Ghazali & Kant*, (Ankara: Turkiye Diyanet Vakfi, 1992), p. 47

Pencerahan. Leibniz tampil sebagai tokoh penting dari aliran rasionalisme,[21] sedangkan Hume muncul sebagai wakil dari aliran empirisisme.[22]

Di sini jelas, bahwa epistemologi 'ala Leibniz bertentangan dengan epistemologi Hume. Leibniz berpendapat bahwa sumber pengetahuan manusia adalah rasionya saja, dan bukan pengalaman. Dari sumber sejati inilah bisa diturunkan kebenaran yang umum dan mutlak. Sedangkan Hume mengajarkan bahwa pengalamanlah sumber pengetahuan itu. Pengetahuan rasional mengenai sesuatu terjadi setelah sesuatu itu dialami terlebih dahulu.

Epistemologi Kant, *Membangun dari Bawah*

Seperti disampaikan di atas, bahwa sebelum Kant memang muncul perdebatan soal "objektivitas pengetahuan" yaitu oleh pemikiran rasionalisme di Jerman sebagaimana dikembangkan Leibniz-Wolff dengan empirisisme Inggris yang kemudian bermuara dalam pemikiran Hume. Filsafat Kant berusaha mengatasi dua aliran tersebut dengan menunjukkan unsur-unsur mana dalam pikiran manusia yang berasal dari pengala-

---

[21] Rasionalisme adalah aliran filsafat yang mengajarkan bahwa sumber pengetahuan yang sejati adalah akal budi (rasio). Pengalaman hanya dapat dipakai untuk meneguhkan pengetahuan yang telah didapatkan akal budi; akal budi sendiri tidak memerlukan pengalaman. Akal budi dapat menurunkan kebenaran-kebenaran dari dirinya sendiri, yakni bersifat deduktif. Soejono Sumargono, *Berpikir Secara Kefilsafatan*, (Yogyakarta: Nur Cahaya, 1988), p. 89-92

[22] Empirisisme berpendapat bahwa pengalamanlah yang menjadi sumber utama pengetahuan, baik pengalaman lahiriah maupun pengalaman batiniah. Akal budi bukan suber pengetahuan, tetapi ia bertugas untuk mengolah bahan-bahan yang diperoleh dari pengalaman menjadi pengetahuan. Jadi metodenya induktif. Soejono Sumargono, *Ibid., p.* 92-95

man dan unsur-unsur mana yang terdapat dalam akal. Kant menyebut perdebatan itu dengan *antinomy*,[23] seakan kedua belah pihak merasa benar sendiri, sehingga tidak sempat memberi peluang untuk munculnya alternatif ketiga yang barangkali lebih menyejukkan dan konstruktif.

Mendapatkan inspirasi dari "*Copernican Revolution*", Kant mengubah wajah filsafat secara radikal, di mana ia memberikan tempat sentral pada manusia sebagai subjek berpikir. Maka dalam filsafatnya, Kant tidak mulai dengan penyelidikan atas benda-benda sebagai objek, melainkan menyelidiki struktur-struktur subjek yang memungkinkan mengetahui benda-benda sebagai objek. Lahirnya pengetahuan karena manusia dengan akalnya aktif mengkonstruksi gejala-gejala yang dapat ia tangkap. Kant mengatakan:

"Akal tidak boleh bertindak seperti seorang mahasiswa yang cuma puas dengan mendengarkan keterangan-keterangan yang telah dipilihkan oleh dosennya, tapi hendaknya ia bertindak seperti hakim yang bertugas menyelidiki perkara dan memaksa para saksi untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan yang ia sendiri telah rumuskan dan persiapkan sebelumnya."[24]

Upaya Kant ini dikenal dengan kritisisme atau filsafat kritis, suatu nama yang diberikannya sendiri. Kritisisme adalah filsafat yang memulai perjalanannya dengan terlebih dulu me-

---

[23] Dalam arti: *conclutions which can be both proven and disproven.* Lihat AV. Kelly, MA (eds), *Philosophy Made Simple*, (London: Laxon Heinenaann, 1982), p. 137

[24] Sebagaimana dikutip M. Amin Abdullah, yang aslinya berbunyi : ...It must not, however, do so in the character of a pupil who listens to everything that the teacher chooses to say, but of an appointed judge who compels the witness to answer questions which he has himself formulated. Lihat M. Amin Abdullah, *Op. Cit., p.* 81-82

nyelidiki kemampuan rasio dan batas-batasnya. Langkah Kant ini di mulai dengan kritik atas rasio murni, lalu kritik atas rasio praktis, dan terakhir adalah kritik atas daya pertimbangan.

1. Kritik atas Rasio Murni

Dalam kritik ini, antara lain Kant menjelaskan bahwa ciri pengetahuan adalah bersifat umum, mutlak dan memberi pengertian baru. Untuk itu ia terlebih dulu membedakan adanya tiga macam putusan. Pertama, putusan analitis *apriori*; di mana predikat tidak menambah sesuatu yang baru pada subjek, karena sudah termuat di dalamnya (misalnya, setiap benda menempati ruang). Kedua, putusan sintesis *aposteriori,* misalnya pernyataan "meja itu bagus" di sini predikat dihubungkan dengan subjek berdasarkan pengalaman indrawi, karena dinyatakan setelah (=post, bhs Latin) mempunyai pengalaman dengan aneka ragam meja yang pernah diketahui. Ketiga, putusan sintesis *apriori*: di sini dipakai sebagai suatu sumber pengetahuan yang kendati bersifat sintetis, namun bersifat *apriori* juga. Misalnya, putusan yang berbunyi "segala kejadian mempunyai sebabnya". Putusan ini berlaku umum dan mutlak (jadi *apriori*), namun putusan ini juga bersifat sintetis dan *aposteriori*. Sebab di dalam pengertian "kejadian" belum dengan sendirinya tersirat pengertian "sebab". Maka di sini baik akal maupun pengalaman indrawi dibutuhkan serentak. Ilmu pasti, mekanika, dan ilmu pengetahuan alam disusun atas putusan sisntetis yang bersifat *apriori* ini. Menurut Kant, putusan jenis ketiga inilah syarat dasar bagi apa yang disebut pengetahuan (ilmiah) dipenuhi, yakni bersifat umum dan mutlak serta memberi pengetahuan baru. Persoalannya adalah bagaimana terjadinya pengetahuan yang demikian itu?

Menjawab pertanyaan ini Kant menjelaskan bahwa pengetahuan itu merupakan ***sintesis*** dari unsur-unsur yang ada sebelum (prius, bhs Latin) pengalaman yakni unsur-unsur *apriori* dengan unsur-unsur yang ada setelah pengalaman yakni unsur-unsur *aposteriori*. Proses sintesis itu, menurut Kant terjadi dalam tiga tingkatan pengetahuan manusia sekalipun. Tingkat pertama dan terendah adalah pencerapan indrawi (*sinneswahrnehmung*), lalu tingkat akal budi (*verstand*), dan tingkat tertinggi adalah tingkat rasio/intelek (*Versnunft*).

a. Tingkat Pencerapan Indrawi (*Sinneswahrnehmung*)

Pada taraf pencerapan indrawi ini sintesis antara unsur-unsur *apriori* dengan unsur-unsur *aposteriori* sudah terjadi. Unsur *apriori*, pada taraf ini, disebut Kant dengan ruang dan waktu.[25] Dengan unsur *apriori* ini membuat benda-benda objek pencerapan ini menjadi 'meruang' dan 'mewaktu'. Pengertian Kant mengenai ruang dan waktu ini berbeda dengan ruang dan waktu dalam pandangan Newton. Kalau Newton menempatkan ruang dan waktu "di luar" manusia, Kant mengatakan bahwa keduanya adalah *apriori* sensibilitas. Maksud Kant, keduanya sudah berakar di dalam struktur subjek. Ruang bukanlah ruang kosong, ke dalamnya suatu benda bisa ditempatkan; ruang bukan merupakan "ruang pada dirinya sendiri" (*Raum an sich*).[26] Dan waktu

---

[25] Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Translated by JMD. Meiklejohn, (New York: Prometheus Books, 1990), p. 60

[26] Kant mengatakan: space is no discursive or, as we say, general copception of the relations of things, but a pure intuition....space does not represent any property of objects as things in themselves.. space is nothing else then the form of all phenomena of the external sense, that is, the subjective condition of the sensibility, under which alone external intuition is possible. Lihat *Ibid.*, p. 23-28

bukanlah arus tetap, di mana pengindraan-pengindraan berlangsung, tetapi ia merupakan kondisi formal dari fenomena apapun, dan bersifat *apriori*.[27]

Implikasi dari pernyataan Kant di atas adalah bahwa memang ada realitas yang terlepas dari subjek. Menurut Kant, memang ada "benda pada dirinya sendiri" (*das Ding an sich*), tetapi realitas ini tidak bisa diamati atau diselidiki. Yang bisa diamati dan diselidiki hanyalah fenomen-fenomen atau penampakan-penampakan (*Erscheinungen*) nya saja, yang tak lain merupakan sintesis antara unsur-unsur yang datang dari luar sebagai materi dengan bentuk-bentuk *apriori* ruang dan waktu di dalam struktur pemikiran manusia.

b. Tingkat Akal Budi (*Verstand*)

Bersamaan dengan pengamatan indrawi, bekerjalah akal budi (*Verstand*) secara spontan. Tugas akal budi adalah menyusun dan menghubungkan data-data indrawi, sehingga menghasilkan putusan-putusan. Dalam hal ini akal budi bekerja dengan bantuan daya fantasinya (*Einbildungskraft*). Pengetahuan akal budi baru diperoleh ketika terjadi sintesis antara pengalaman indrawi tadi dengan bentuk-bentuk *apriori* yang dinamai Kant dengan "kategori" (*Kategorie*), yakni ide-ide bawaan yang mempuyai fungsi epistemologis dalam diri manusia.[28]

---

[27] dalam hal ini Kant menyatakan: Time is not an empirical conception... time is the formal condition *a priori* of all phenomena whatsoever... Kant, *Ibid.*, p. 28-31

[28] Menurut Kant ada dua belas kategori di dalam akal budi. Kategori-kategori yang bersifat asasi adalah kategori yang menunjukkan kuantitas (kesatuan, kejamakan, keutuhan); kualitas (realitas, negasi, dan pembatasan); relasi (substansi dan aksidensi, sebab-akibat [kausalitas], interaksi); modalitas (mungkin/mustahil, ada/tiada, keperluan/kebetulan). Lihat Kant, *Ibid.*, p. 61

Dalam menerapkan kategori-kategori ini, akal budi bekerja begitu rupa, sehingga kategori-kategorinya itu hanya cocok dengan data-data yang dikenainya saja. Kalau misalnya ada peristiwa bahwa setelah dipanaskan dengan api, ternyata kemudian air di dalam bejana mendidih, maka akal budi akan bekerja dengan menerapkan kategori kausalitas (dan hanya dengan kategori ini saja!) terhadap fenomen-fenomen itu; dan lantas membuat pernyataan "air di dalam bejana itu mendidih *karena* dipanaskan dengan api". Dengan demikian terjadilah sintesis antara unsur-unsur *aposteriori*, yakni data indrawi yang berfungsi sebagai materi (api membakar bejana berisi air, air itu mendidih) dan unsur *apriori* yang berfungsi sebagai bentuk (kategori kausalitas). Dengan demikian Kant tampak juga menjelaskan sahnya ilmu pengetahuan alam.

c. Tingkat intelek/Rasio (*Versnunft*)

Menurut Kant, yang dimaksud dengan intelek / Rasio (*Versnunft*) adalah kemampuan asasi (*Principien*) yang mencipta pengertian-pengertian murni dan mutlak, karena rasio memasukkan pengetahuan khusus kedalam pengetahuan yang bersifat umum. Di mana di dalamnya manusia dapat bergerak lebih jauh, sampai menyentuh azas-azas yang tidak lagi dapat dirunut. Dengan demikian sampailah kepada sesuatu yang mutlak, tanpa syarat. Yang Mutlak itu adalah Idea. Kant menyebut dengan Idea transendental. Yaitu yang menguasai segenap pemikiran sebagai idaman.[29]

---

[29] sifat idea ini, kata Kant: inteligible, clear, and dicisive..... the transcendental ideas therefofe express the peculiar application of reason as a principle of systematic unity in the use of understanding. Lihat Immanuel Kant, *Prolegomena...Op. Cit.*, p. 89-90

Idea ini sifatnya semacam "indikasi-indikasi kabur", petunjuk-petunjuk buat pemikiran (seperti juga kata "barat" dan "timur" merupakan petunjuk-petunjuk; "timur" an sich tidak pernah bisa diamati). Tugas intelek adalah menarik kesimpulan dari pernyataan-pernyataan pada tingkat di bawahnya, yakni akal budi (*Verstand*) dan tingkat pencerapan indrawi (*Senneswahnehmung*). Dengan kata lain, intelek dengan Idea-idea argumentatif.

Menurut Kant, ada tiga Idea transendental. Pertama Idea psikis (jiwa) yaitu merupakan gagasan mutlak yang mendasari segala gejala batiniah. Kedua, gagasan yang menyatukan segala gejala lahiriah, yakni Idea kosmologis (dunia). Dan akhirnya, gagasan yang mendasari segala gejala, baik yang lahiriah maupun yang batiniah, yaitu yang terdapat dalam suatu pribadi mutlak, yakni Tuhan sebagai Idea Teologis.

Kendati Kant menerima ketiga Idea itu, ia berpendapat bahwa mereka tidak bisa diketahui lewat pengalaman. Karena pengalaman itu, menurut Kant, hanya terjadi di dalam dunia fenomenal, padahal ketiga Idea itu berada di dunia noumenal (dari *noumenon*= "yang dipikirkan", "yang tidak tampak", bhs Yunani), dunia gagasan, dunia batiniah. Idea mengenai jiwa, dunia, dan Tuhan bukanlah pengertian-pengertian tentang kenyataan indrawi, bukan "benda pada dirinya sindiri" (*das Ding an sich*). Ketiganya merupakan postulat atau aksioma-aksioma epistemologis yang berada di luar jangkauan pembuktian teoretis-empiris.[30]

---

[30] Dengan *Kritik*nya ini, Kant sekaligus menunjukkan kekeliruan argumen ontologis, kosmologis dan teleologis dalam metafisika tradisional yang dikatakan dapat membuktikan adanya Tuhan. Menurut Kant, argumen metafisikan tradisional itu telah jatuh ke dalam paralogisme (penalaran sesat).

2. Kritik atas Rasio Praktis

Apabila *kritik atas rasio murni* memberikan penjelasan tentang syarat-syarat umum dan mutlak bagi pengetahuan manusia, maka dalam "kritik atas rasio praktis" yang dipersoalkan adalah syarat-syarat umum dan mutlak bagi perbuatan susila. Kant coba memperlihatkan bahwa syarat-syarat umum yang berupa bentuk (*form*) perbuatan dalam kesadaran itu tampil dalam perintah (*imperative*). "Kesadaran" demikian ini disebut dengan "otonomi rasio praktis" (yang dilawankan dengan heteronomi). Perintah tersebut dapat tampil dalam kesadaran dengan dua cara, subyektif dan obyektif. M*axime* (aturan pokok) adalah pedoman subyektif bagi perbuatan orang perseorang (individu), sedangkan *imperative* (perintah) merupakan azas kesadaran obyektif yang mendorong kehendak untuk melakukan perbuatan.[31] Imperatif berlaku umum dan niscaya, meskipun ia dapat berlaku dengan bersyarat (*hypothetical*) atau dapat juga tanpa syarat (*categorical*).[32] Imperatif kategorik tidak mempunyai isi tertentu apapun, ia merupakan kelayakan formal (=*sollen*). Menurut Kant, perbuatan susila adalah perbuatan yang bersumber pada kewajiban dengan penuh keinsyafan. Keinsyafan terhadap kewajiban merupakan sikap hormat (*achtung*). Sikap inilah penggerak sesungguhnya perbuatan manusia.

Kant, pada akhirnya ingin menunjukkan bahwa kenyataan adanya kesadaran susila mengandung adanya praang-

---

Bagaimana kekhasan argumen-argumen tersebut dan bagaimana kritik Kant, lihat Drs. Amsal Bakhtiar, MA, *Filsafat Agama*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), p. 169-188

[31] Amin Abdullah, *Op. Cit.*, p. 101-102

[32] *Ibid.*, p. 103-104

gapan dasar. Praanggapan dasar ini oleh Kant disebut "postulat rasio praktis",[33] yaitu kebebasan kehendak, immortalitas jiwa dan adanya Tuhan. Hukum susila merupakan tatanan kebebasan, karena hanya dengan mengikuti hukum susila orang menghormati otonomi kepribadian manusia. Kebakaan jiwa merupakan pahala yang niscaya diperoleh bagi perbuatan susila, karena dengan keabadian jiwa bertemulah 'kewajiban' dengan kebahagiaan, yang dalam kehidupan di dunia bisa saling bertentangan. Pada gilirannya, keabadian jiwa dapat memperoleh jaminan hanya dengan adanya satu pribadi, yaitu Tuhan. Namun, sekali lagi, harus dipahami bahwa postulat itu tidak dibuktikan, tetapi hanya dituntut, karena kita sama sekali tidak mempunyai pengetahuan teoretis.[34] Menerima ketiga postulat tersebut Kant menyebutnya dengan kepercayaan ("Glube").

Pemikiran etika ini, menjadikan Kant dikenal sebagai pelopor lahirnya apa yang disebut dengan "argumen moral" tentang adanya Tuhan. Sebenarnya, Tuhan dimaksudkan sebagai postulat. Sama dengan pada rasio murni, dengan Tuhan, rasio praktis 'bekerja' melahirkan perbuatan susila.

3. Kritik atas Daya Pertimbangan

Konsekuensi dari "kritik atas rasio murni" dan "kritik atas rasio praktis" menimbulkan adanya dua kawasan tersendiri, yaitu kawasan kaperluan mutlak di bidang alam dan kawasan kebebasan di bidang tingkah laku manusia. Adanya dua kawasan itu, tidak berarti bertentangan atau dalam tingkatan.

---

[33] Roger Scruton, *A Short History of Modern Philoshophy, From Descartes to Wittgenstein*, 2nd edition, (London and New York: Routledge, 1996), p. 152

[34] *Ibid.*, p. 152-153

Kritik atas Daya Pertimbangan (*Kritik der Urteilskraft*), dimaksudkan oleh Kant, adalah mengerti persesuaian kedua kawasan itu. Hal itu terjadi dengan menggunakan konsep finalitas (tujuan). Finalitas bisa bersifat subjektif dan objektif. Kalau finalitas bersifat subjektif, manusia mengarahkan objek pada diri manusia sendiri. Inilah yang terjadi dalam pengalaman estetis (kesenian). Dengan finalitas yang bersifat objektif dimaksudkan keselarasan satu sama lain dari benda-benda alam.[35]

Idealisme Transendental: *Sebuah Konsekuensi*

Tidak mudah memahami Kant, terutama ketika sampai pada teorinya: realisme empirikal (*Empirical realism*) dan idealisme transendental (*transendental idealism*),[36] apa lagi jika mencoba mempertemukan bagian-bagian dari teorinya itu. Istilah "transenden" berhadapan dengan istilah "empiris", di mana keduanya sama-sama merupakan *term* epistemologis, namun sudah tentu mengandung maksud yang berbeda; yang pertama berarti *independen dari pengalaman* (dalam arti transenden), sedang yang terakhir disebut berarti *imanen dalam pengalaman*. Begitu juga "realisme" yang berlawanan dengan "idealisme", adalah dua istilah ontologis yang masing-masing bermakna: "lepas dari eksistensi subyek" (*independent of my existence*) dan "bergantung pada eksistensi subyek" (*dependent of my existence*). Teori Kant ini mengingatkan kita kepada filsuf Berkeley dan Descartes. Berkeley sudah tentu seorang empirisis, tetapi ia sekaligus muncul sebagai seorang idealis.[37] Sementara Descartes

---

[35] Harun Hadiwiyono, *Op. Cit.*, p. 78-81

[36] adalah dua terminologi yang memang *khas* bagi Kant. Lihat Roger Scruton, *Op.Cit.*, p. 140

[37] berdasarkan prinsip-prinsip empirisisme, Berkeley membangun teori "immaterislism", yang menyatakan bahwa sama sekali tidak ada substansi-

bisa disebut seorang realis karena ia percaya bahwa eksistensi obyek itu, secara umum, independen dari kita, tetapi ia juga memahami bahwa kita hanya mengetahui esensinya melalui idea bawaan (*innate ideas*) secara "clear and distinct", bukan melalui pengalaman. Inilah yang kemudian membuat Descartes sebagai seorang "realis transendental."[38]

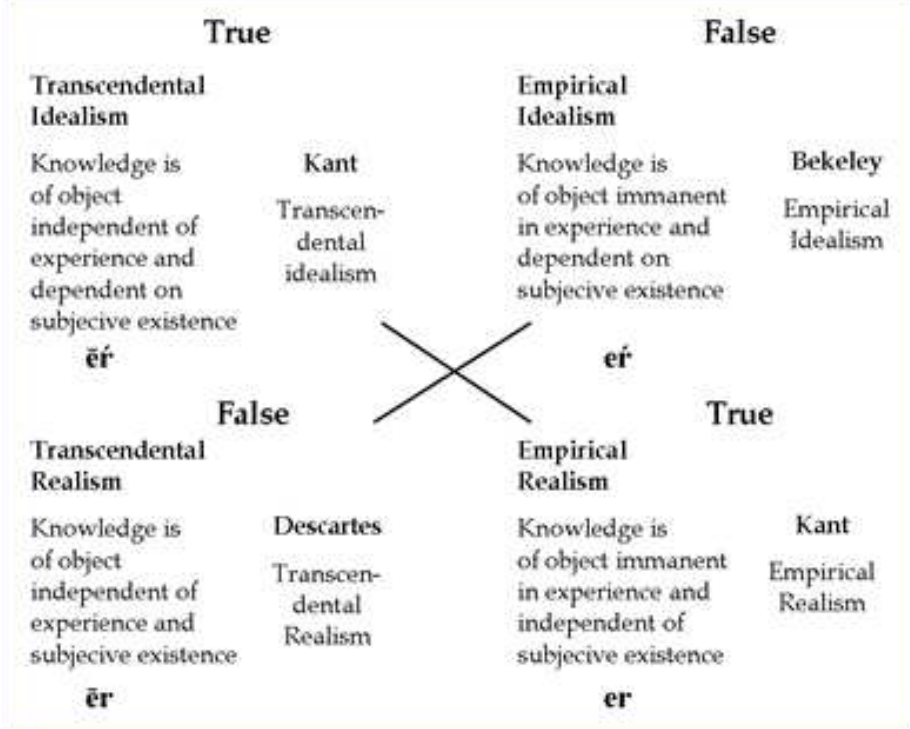
Membandingkan teori ketiga filosof ini memang tidak bisa dengan sederhana. Tabel di samping ini,[39] hanyalah untuk melihat dan memahami (konsistensi) teori Kant. Pada tabel itu tampak bahwa "Transcendental" (ç) dihadapkan dengan "empirical" (e), dan "idealism" (ø) adalah lawan dari "realism" (r). Pemikiran Kant sendiri digambarkan sebagai sebagai dua hal yang bertentangan. Dan memang "empirical realism" dan "transcendental idealism" jika diterapkan pada objek-objek yang sama, akan tampak sangat kontradiksi. Tetapi "batu hitam dan salju putih" bukanlah merupakan suatu kontradiksi. Maka

---

substansi materiil, yang ada hanyalah pengalaman roh (idea) saja. "Esse est percipi" (to be is to be perceived). Lihat Frederick Copleston, S.J., *Op.Cit.*, p. 437. Tentang sebutan empirical idialist pada Berkeley, lihat Roger Scruton, *A Short.....*, p. 140

[38] Descartes menyangsikan semua yang ada, kecuali yang benar-benar ada yaitu kesadaran, dengan menyatakan: "tidak ada yang lebih jelas dan terang dari pada kesadaran akan ide "Tuhan", yatiu suatu wujud yang luhur dan sempurna. Dalam ide Tuhan terkandung "ada yang kekal". Menurutnya tidak mungkin Idea Sempurna itu menipu kesadaran, maka iapun mengakui bahwa sungguh-sungguh ada dunia materiil di luar dirinya. Akhirnya ia disimpulkan sebagai filsuf yang membuktikan adanya dunia melalui adanya Tuhan. R. Descartes, *Meditations on First Philosophy,* dalam M. Hollis, *The Light of Reason, Rationalist Philosopher of the 17th century*, (Oxford: Oxford University, 1973), p. 142; lihat juga K. Bertens, *op.cit.*, p. 46-47

[39] Tabel ini dikutip dari: Kelley L. Ross, Ph.D, Copyright © 2000, 2002, pada http://www.friesian.com/kant.htm. Dan dari sumber yang sama, sebagaian besar pembahasan dalam pasal ini diadaptasi.



sebenarnya "Kantian realism" dan "Kantian idealism" bisa dipertemukan dalam sebuah perbedaan, yaitu antara apa yang disebut dengan "fenomena" dengan "things-in-themselves"; di mana yang pertama berlaku pada yang pada pertama dan yang akhir berlaku pada yang akhir.

"Empirical realism", dengan demikian, mengandung makna pengetahuan tentang "objek yang imanen dalam pengalaman dan independen dari exsistensi subjek". Pengenalan dengan objek secara langsung, pada umumnya, adalah termasuk dalam 'wilayah' ini. Sementara metafisika yang Kant maksudkan adalah "transcendental idealism".[40] Maksudnya ada-

---

[40] Untuk ini Roger Scruton menulis: "the original question of metaphysics has become: 'How is synthetic a priori knowledge possible?' Kant compered his answer to that question (to which he gave the vivid name 'transcendental idealism')..." Lihat Roger Scruton, *Op.Cit.*, p. 136

lah jika "transcendental" secara epistemologis bermakna "independen dari pengalaman", sementara "idealism" bermakna "bergantung pada eksistensi subjektif" secara ontologis, maka "transcendental idealism" harus diberi makna dengan pengetahuan tentang "objek yang bergantung pada eksistensi subjektif tetapi bebas dari pengalaman subjek"

Dengan demikian makna yang ganjil tentang "*trancenden-tal idealism*" dalam pemikiran Kant ini tampak sudah bisa terselesaikan, yang dapat dipahami dengan mengatakan bahwa tidak ada pengetahuan tentang objek itu (*we say that there is simply no knowledge in this case*), yang tak lain adalah "Jiwa" yang bergantung pada existensi saya (subjek) tetapi bukan merupakan –bagian— pengalaman saya, karena saya tidak mempunyai pengetahuan tentang hal itu. Dalam hal ini, moralitas menurut Kant, juga bukan realitas empiris, karena moralitas merupakan realitas "regulative" dari entitas metafisik.

Sampai di sini, penulis ingin mengemukakan bahwa metafisika Kant bukanlah sebagai ilmu spekulatif mengenai "relitas hakiki" (essensi, substansi, "ada", *causa prima,* dll.) yang berada di "luar sana" (dalam arti "relitas eksternal") sebagaimana metafisika pra Kant, tetapi merupakan studi mengenai kaidah-kaidah tertentu (umpamanya "kewajiban") yang –berbeda dengan matematika atau ilmu alam- tidak bisa diperoleh berdasarkan pengamatan empiris atas tingkah laku manusia atau pelbagai gejala fisis, melainkan harus didirikan atas dan diasalkan dari rasio.[41] Metafisika Kant adalah sistem murni: ia diperoleh secara *apriori*. Oleh karenanya metafisika Kant mau

[41] Dalam arti: necessary and universal knowledge that was neither mathematical nor physical, and which went beyond ordinary experience. Lihat AV. Kelly, MA (eds), *Op. Cit.*, p. 134

menyelidiki manakah syarat-syarat yang harus dipenuhi supaya manusia bisa berpikir (teori) dan atau bertindak (praksis). Logika formal sebenarnya juga bersifat *apriori*, namun berbeda dengan metafisika, logika formal tidak menentukan objek-objek pengalaman, hal yang justru dilakukan oleh metafisika Kant. Lewat tangan Kant inilah, metafisika menemukan paradigmanya yang baru, yakni merupakan *mode of thought*.

D. Intuisionisme

Melengkapi pemikiran-pemikiran di atas, ada aliran lain yang juga tidak sedikit pengikutnya termasuk sampai hari ini, yaitu intuisionisme. Aliran ini dipelopori oleh Henry Bergson (1859-1941). Menurutnya, intuisi merupakan suatu sarana untuk mengetahui secara langsung dan seketika. Unsur utama bagi pengetahuan adalah kemungkinan adanya suatu bentuk penghayatan langsung (intuitif), di samping pengalaman oleh indera. Setidaknya, dalam beberapa hal, intuisionisme tidak mengingkari nilai pengalaman inderawi, kendati diakui bahwa pengetahuan yang sempurna adalah yang diperoleh melalui intuisi. Harold H. Titus memberikan catatan, bahwa intuisi adalah suau jenis pengetahuan yang lebih tinggi, wataknya berbeda dengan pengetahuan yang diungkapkan oleh indera dan akal; dan bahwa intuisi yang ditemukan orang dalam penjabaran-penjabaran mistik memungkinkan kita untuk mendapatkan pengetahuan langsung yang mengatasi (*transcendent*) pengetahuan kita yang diperoleh dari indera dan akal.[42]

Secara epistemologis, pengetahuan intuitif berasal dari intuisi yang diperoleh melalui pengamatan langsung, tidak

---

[42] Harold H. Titus, dkk, *Persoalan-Persoalan Filsafat,* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), p. 205

mengenai objek lahir melainkan mengenai kebenaran dan hakikat sesuatu objek. Dalam tradisi Islam, para sufi menyebut pengetahuan ini sebagai rasa yang mendalam (*zauq*) yang berkaitan dengan persepsi batin. Dengan demikian pengetahuan intuitif sejenis pengetahuan yang dikaruniakan Tuhan kepada seseorang dan dipatrikan pada kalbunya sehingga tersingkaplah olehnya sebagian rahasia dan tampak olehnya sebagian realitas perolehan pengetahuan ini bukan dengan jalan penyimpulan logis sebagaimana pengetahuan rasional melainkan dengan jalan kesalehan, sehingga seseorang memiliki kebeningan kalbu dan wawasan spiritual yang prima.

Henry Bergson (1859-1941), seorang filosof Perancis modern yang beraliran *intuisionisme*, membagi pengetahuan menjadi dua macam; “pengetahuan mengenai” (*knowledge about*) dan “pengetahuan tentang” (*knowledge of*). Pengetahuan pertama disebut dengan pengetahuan diskursif atau simbolis dan pengetahuan kedua disebut dengan pengetahuan langsung atau pengetahuan intuitif karena diperoleh secara langsung. Atas dasar perbedaan ini, Bergson menjelaskan bahwa pengetahuan diskursif diperoleh melalui simbol-simbol yang mencoba menyatakan kepada kita “mengenai” sesuatu dengan jalan berlaku sebagai terjemahan bagi sesuatu itu. Oleh karenanya, ia tergantung kepada pemikiran dari sudut pandang atau kerangka acuan tertentu yang dipakai dan sebagai akibat maupun kerangka acuan yang digunakan itu. Sebaliknya pengetahuan intuitif adalah merupakan pengetahuan yang nisbi ataupun lewat perantara. Ia mengatasi sifat -lahiriah- pengetahuan simbolis yang pada dasarnya bersifat analitis dan memberikan pengetahuan tentang obyek secara keseluruhan. Maka dari itu menurut Bergson, intuisi adalah sesuatu sarana untuk

mengetahui secara langsung dan seketika.[43]

Lebih lanjut Bergson menyatakan bahwa intuisi sebenarnya adalah naluri (*instinct*) yang menjadi kesadaran diri sendiri dan dapat menuntun kita kepada kehidupan dalam (batin). Jika intuisi dapat meluas maka ia dapat memberi petunjuk dalam hal-hal yang vital. Jadi, dengan intuisi kita dapat menemukan "*elan vital*" atau dorongan yang vital dari dunia yang berasal dari dalam dan langsung, bukan dengan intelek.[44]

Douglas V. Steere dalam *Mysticism*, mengatatakan bahwa pengetahuan intuisi yang ditemukan orang dalam penjabaran-penjabaran mistik memungkinkan kita untuk mendapatkan pengetahuan yang langsung dan mengatasi (*transcend*) pengatahuan yang kita peroleh dengan akal dan indera. Mistisisme atau mistik diberi batasan sebagai kondisi orang yang amat sadar tentang kehadiran yang maha riil (*the condition of being overwhelmingly aware of the presence of the ultimately real*). Kata Steere pula, intuisi dalam mistik bahkan memiliki implikasi yang lebih jauh sebab mungkin dijelmakan menjadi persatuan *aku* dan *Tuhan* pribadi (*al-ittihad*) atau kesadaran kosmis (*wahdah al-wujud*).[45]

Menurut William James, mistisisme merupakan suatu kondisi pemahaman (*noetic*). Sebab bagi para penganutnya, mistisisme merupakan suatu kondisi pemahaman dan pengetahuan, di mana dalam kondisi tersebut tersingkaplah hakikat realitas yang baginya merupakan ilham yang bersifat

---

[43] Louis Kattsoff, *op.cit., p.*, 145-146

[44] Harold H. Titus, *op.cit.*

[45] Douglas V. Steere, "Mysticism" dalam *a Handbook of Christian Theology*, (New York: World, 1958), p. 236

intuitif dan bukan merupakan pengetahuan demonstratis.[46] Sejalan dengan James, Bertrand Russell setelah menganalisa kondisi-kondisi mistisisme kemudian berkesimpulan, bahwa di antara yang membedakan antara mistisisme dengan filsafat-filsafat yang lain adalah adanya keyakinan atas intuisi (*intuition*) dan pemahaman batin (*insight*) sebagai metode pengetahuan, kebalikan dari pengetahuan rasional analitik.[47]

Dari uraian sederhana ini dapat dibuat kesimpulan, bahwa menurut intuisionisme, sumber pengetahuan adalah pengalaman pribadi, dan sarana satu-satunya adalah intuisi.[]

---

[46] William James, *The Varieties of Religious Experience,* (New York: The Modern Liberty, 1932), p. 371-372

[47] Bertrand Russell, *Mysticism and Logic,* (New York: The Modern Liberty, 1927), p. 28

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SUNAN AMPEL
SURABAYA – INDONESIA

BAB IV

PARADIGMA ILMU

Tegaknya Teori-Teori Keilmuan[)]

A. Pengantar

Dalam proses keilmuan, paradigma keilmuan memegang peranan yang penting. Fungsi paradigma ilmu adalah memberikan kerangka, mengarahkan, bahkan menguji konsistensi dari proses keilmuan. Dalam beberapa literatur ia sering disamakan dengan kerangka teori (*theoretical framework*). Sebenarnya paradigma lebih umum dan lebih abstrak, karena ia merupakan kerangka logis dari teori. Sehingga satu paradigma bisa melingkupi beberapa teori. Meski demikian, paradigma ilmu lahir dari akumulasi teori-teori yang saling mendukung dan saling menyempurnakan, sehingga menjadi satu kebulatan

---

[*)]Khusus pembahasan ini, sebagian besar dipengaruhi oleh Agus Salim. Lihat lebih jauh karya Agus Salim, *Teori-Teori dan Paradigma Penelitian Sosial*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001)

dan sebuah konsistensi yang 'utuh', sebaliknya dari suatu paradigma ilmu dapat dilahirkan teori-teori baru, berdasarkan temuan-temuan dari para ilmuwan.

Secara umum, paradigma diartikan sebagai seperangkat kepercayaan atau keyakinan dasar yang menentukan seseorang dalam bertindak pada kehidupan sehari-hari. Ada yang menyatakan bahwa paradigma merupakan suatu citra yang fundamental dari pokok permasalahan dari suatu ilmu. Paradigma menggariskan apa yang harus dipelajari, pernyataan-pernyataan apa yang seharusnya dikemukakan dan kaidah-kaidah apa yang seharusnya diikuti dalam menafsirkan jawaban yang diperolehnya. Secara demikian, maka paradigma adalah ibarat sebuah jendela tempat orang mengamati dunia luar, tempat orang bertolak menjelajahi dunia dengan wawasannya (*world-view*).

Menurut Thomas Kuhn, paradigma sebagai seperangkat keyakinan mendasar yang memandu tindakan-tindakan kita, baik tindakan keseharian maupun dalam penyelidikan ilmiah. Selanjutnya ia mengartikannya sebagai (a) *A set of assumption and* (b) *beliefs concerning*: yaitu asumsi yang "dianggap" benar (secara *given*). Untuk dapat sampai pada asumsi itu harus ada perlakuan empirik (melalui pengamatan) yang tidak terbantahkan; *accepted assume to be true* (Bhaskar, Roy. 1989; 88-90). Dengan demikian paradigma dapat dikatakan sebagai *a mental window,* tempat terdapat "frame" yang tidak perlu dibuktikan kebenarannya karena masyarakat pendukung paradigma telah memiliki kepercayaan atasnya.

Dalam paradigma ilmu, ilmuwan telah mengembangkan sejumlah perangkat keyakinan dasar yang mereka gunakan dalam mengungkapkan hakikat ilmu yang sebenarnya dan

bagaimana cara untuk mendapatkannya. Tradisi pengungkapan ilmu ini telah ada sejak adanya manusia, namun secara sistematis dimulai sejak abad ke-17, ketika Descartes (1596-1650) dan para penerusnya mengembangkan cara pandang positivisme, yang memperoleh sukses besar sebagaimana terlihat pengaruhnya dalam pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi dewasa ini. Paradigma ilmu pada dasarnya berisi jawaban atas pertanyaan fundamental proses keilmuan manusia, yakni bagaimana, apa, dan untuk apa. Tiga pertanyaan dasar itu kemudian dirumuskan menjadi beberapa dimensi, yaitu: (a). dimensi ontologis, pertanyaan yang harus dijawab oleh seorang ilmuwan adalah: Apa sebenarnya hakikat dari sesuatu yang dapat diketahui (*knowable*), atau apa sebenarnya hakikat dari suatu realitas (*reality*). Dengan demikian dimensi yang dipertanyakan adalah hal yang nyata (*what is nature of reality?*). (b). dimensi epistemologis, pertanyaan yang harus dijawab oleh seorang ilmuwan adalah: Apa sebenarnya hakikat hubungan antara pencari ilmu (*inquirer*) dan objek yang ditemukan (*know* atau *knowable*)? (c). dimensi axiologis, yang dipermasalahkan adalah peran nilai-nilai dalam suatu kegiatan penelitian. (d). dimensi retorik yang dipermasalahkan adalah bahasa yang digunakan dalam penelitian. (e). dimensi metodologis, seorang ilmuwan harus menjawab pertanyaan: bagaimana cara atau metodologi yang dipakai seseorang dalam menemukan kebenaran suatu ilmu penegtahuan? Jawaban terhadap kelima dimensi pertanyaan ini, akan menemukan posisi paradigma ilmu untuk menentukan paradigma apa yang akan dikembangkan seseorang dalam kegiatan keilmuan.

Sejak abad pencerahan sampai era globalisasi ini, ada empat paradigma ilmu yang dikembangkan oleh para ilmuwan dalam menemukan atau ilmu pengetahuan yang berkembang

dewasa ini. Paradigma ilmu itu adalah: Positivisme, Postpositivisme (keduanya kemudian dikenal sebagai *Classical Paradigm* atau *Conventionalism Paradigm*), *Critical Theory* dan *Constructivism* (Guba, Egon, 1990: 18-27). Perbedaan keempat paradigma ini bisa dilihat dari cara mereka dalam mamandang realitas dan melakukan penemuan-penemuan ilmu pengetahuan ditinjau dari tiga aspek pertanyaan: ontologis, epistemologis, metodologis. Namun demikian beberapa paradigma bisa saja mampunyai cara pandang yang sama terhadap salah satu dari ketiga aspek pengembangan ilmu pengetahuan tersebut.

B. Positivisme

Positivisme merupakan paradigma ilmu pengetahuan yang paling awal muncul dalam dunia ilmu pengetahuan. Keyakinan dasar aliran ini berakar dari paham ontologi realisme yang menyatakan bahwa realitas ada (*exist*) dalam kenyataan yang berjalan sesuai dengan hukum alam (*natural laws*). Upaya penelitian, dalam hal ini adalah untuk mengungkapkan kebenaran realitas yang ada, dan bagaimana realitas tersebut senyatanya berjalan.

Positivisme muncul pada abad ke-19 dimotori oleh sosiolog Auguste Comte, dengan buah karyanya yang terdiri dari enam jilid dengan judul *The Course of Positive Philosophy (1830-1842).* Comte menguraikan secara garis besar prinsip-prinsip positivisme yang hingga kini masih banyak digunakan. John Struart Mill dari Inggris (1843) memodifikasi dan mengembangkan pemikiran Comte dalam sebuah karya yang cukup monumental berjudul *A System of Logic.* Sedangkan Emile Durkheim (Sosiolog Prancis) kemudian menguraikannya dalam *Rules of the Sosiological Method* (1895), yang kemudian menjadi

rujukan bagi para peneliti ilmu sosial yang beraliran positivisme.

Menurut Emile Durkheim (1982: 59) objek studi sosiologi adalah fakta sosial (*social-fact*): "*...any way of acting, whether fixed or not, capable of exerting over the individual an external constraint; or something which in general over the whole of a given society whilst having an existance of its individual manifestation.*" Fakta sosial yang dimaksud meliputi: bahasa, sistem hukum, sistem politik, pendidikan dan lain-lain. Sekalipun fakta sosial berasal dari luar kesadaran individu, tetapi dalam penelitian positivisme, informasi kebenaran itu ditanyakan oleh peneliti kepada individu yang dijadikan responden penelitian. Untuk mencapai kebenaran ini, maka seorang pencari kebenaran (peneliti) harus menanyakan langsung kepada objek yang diteliti, dan objek dapat memberikan jawaban langsung kepada peneliti yang bersangkutan. Hubungan epistemologi ini, harus menempatkan si peneliti di belakang layar untuk mengobservasi hakekat realitas apa adanya untuk menjaga objektivitas temuan. Karena itu secara metodologis, seorang peneliti menggunakan metodologi eksperimen-empirik untuk menjamin agar temuan yang diperoleh betul-betul objektif dalam menggambarkan keadaan yang sebenarnya. Mereka mencari ketepatan yang tinggi, pengukuran yang akurat dan penelitian objektif, juga mereka menguji hipotesis dengan jalan melakukan analisis terhadap bilangan-bilangan yang berasal dari pengukuran.

Di bawah naungan payung positivisme, ditetapkan bahwa objek ilmu pengetahuan maupun pernyataan-pernyataan ilmu pengetahuan (*Scientific Proporsition*) haruslah memenuhi syarat-syarat (Kerlinger, 1973), sebagai berikut: dapat di/ter amati (*observable*), dapat di/terulang (*repeatable*), dapat di/terukur (*measurable*), dapat di/teruji (*testable*) dan dapat di/

terramalkan (*predictable*). Syarat tersebut pada bagian 1 s/d 3 merupakan syarat-syarat yang diberlakukan atas objek ilmu pengetahuan, sedangkan dua syarat terakhir diberlakukan atas proposisi-proposisi ilmiah karena syarat-syarat itulah, maka paradigma positivisme ini sangat bersifat *behavioral*, operasional dan kuantitatif.

Paradigma positivisme telah menjadi pegangan para ilmuwan untuk mengungkapkan kebenaran realitas. Setelah positivisme ini berjasa dalam waktu yang cukup lama (+ 400 tahun), kemudian berkembang sejumlah 'aliran' paradigma baru yang menjadi landasan pengembangan ilmu dalam berbagai bidang kehidupan.

C. Postpositivisme

Paradigma ini merupakan aliran yang ingin memperbaiki kelemahan-kelemahan positivisme, yang hanya mengandalkan kemampuan pengamatan langsung terhadap objek yang diteliti. Secara ontologis aliran ini bersifat *critical realism* yang memandang bahwa realitas memang ada dalam kenyataan sesuai dengan hukum alam, tetapi satu hal yang mustahil bila suatu realitas dapat dilihat secara benar oleh manusia (peneliti). Oleh karena itu, secara metodologis pendekatan eksperimental melalui observasi tidaklah cukup, tetapi harus menggunakan metode *triangulation* yaitu penggunaan bermacam-macam metode, sumber data, peneliti dan teori.

Secara epistemologis, hubungan antara pengamat atau peneliti dengan objek atau realitas yang diteliti tidaklah bisa dipisahkan, seperti yang diusulkan oleh aliran positivisme. Aliran ini menyatakan suatu hal yang tidak mungkin mencapai atau melihat kebenaran apabila pengamat berdiri di belakang

layar tanpa ikut terlibat dengan objek secara langsung. Oleh karena itu, hubungan antara pengamat dengan objek harus bersifat interaktif, dengan catatan bahwa pengamat harus bersifat se-***netral*** mungkin, sehingga tingkat subjektifitas dapat dikurangi secara minimal.

Untuk mengetahui labih jauh tentang postpositivisme empat pertanyaan dasar berikut, akan memberikan gambaran tentang posisi aliran ini dalam kancah paradigma ilmu pengetahuan. *Pertama,* Bagaimana sebenarnya posisi postpositivisme diantara paradigma-paradigma ilmu yang lain? Apakah ini merupakan bentuk lain dari positivisme yang posisinya lebih lemah? Atau karena aliran ini datang setelah positivisme sehingga dinamakan postpositivisme? Harus diakui bahwa aliran ini bukan suatu filsafat baru dalam bidang keilmuan, tetapi memang amat dekat dengan paradigma positivisme. Salah satu indikator yang membedakan antara keduanya bahwa postpositivisme lebih mempercayai proses verifikasi terhadap suatu temuan hasil observasi melalui berbagai macam metode. Dengan demikian suatu ilmu memang betul mencapai objektifitas apabila telah diverifikasi oleh berbagai kalangan dengan berbagai cara.

Kedua, Bukankah postpositivisme bergantung pada paradigma realisme yang sudah sangat tua dan usang? Dugaan ini tidak seluruhnya benar. Pandangan awal aliran positivisme (*old-positivism*) adalah anti realis, yang menolak adanya realitas dari suatu teori. Realisme modern buklanlah kelanjutan atau luncuran dari aliran positivisme, tetapi merupakan perkembangan akhir dari pandangan postpositivisme.

Ketiga, banyak postpositivism yang berpengaruh yang merupakan penganut realisme. Bukankah ini menunjukkan bahwa mereka tidak mengakui adanya sebuah kenyataan

(multiple realities) dan setiap masyarakat membentuk realitas mereka sendiri? Pandangan ini tidak benar karena relativisme tidak sesuai dengan pengalaman sehari-hari dalam dunia ilmu. Yang pasti postpositivisme mengakui bahwa paradigma hanyalah berfungsi sebagai lensa bukan sebagai kacamata. Selanjutnya, relativisme mengungkap bahwa semua pandangan itu benar, sedangkan realis hanya berkepentingan terhadap pandangan yang dianggap terbaik dan benar. Postpositivisme menolak pandangan bahwa masyarakat dapat menentukan banyak hal sebagai hal yang nyata dan benar tentang suatu objek oleh anggotanya.

Keempat, karena pandangan bahwa persepsi orang berbeda, maka tidak ada sesuatu yang benar-benar pasti. Bukankah postpositivism menolak kriteria objektivitas? Pandangan ini sama sekali tidak bisa diterima. Objektivitas merupakan indikator kebenaran yang melandasi semua penyelidikan. Jika kita menolak prinsip ini, maka tidak ada yang namanya penyelidikan. Yang ingin ditekankan bahwa objektivitas tidak menjamin untuk mencapai kebenaran.

D. Konstruktivisme

Konstruktivisme, satu di antara paham yang menyatakan bahwa positivisme dan postpositivisme merupakan paham yang keliru dalam mengungkap realitas dunia. Karena itu, kerangka berpikir kedua paham tersebut harus ditinggalkan dan diganti dengan paham yang bersifat konstruktif. Paradigma ini muncul melalui proses yang cukup lama setelah sekian generasi ilmuwan berpegang teguh pada paradigma positivisme. Konstruktivisme muncul setelah sejumlah ilmuwan menolak tiga prinsip dasar positivisme: (1) ilmu merupakan upaya

mengungkap realitas; (2) hubungan antara subjek dan objek penelitian harus dapat dijelaskan; (3) hasil temuan memungkinkan untuk digunakan proses generalisasi pada waktu dan tempat yang berbeda.

Pada awal perkembangannya, paradigma ini mengembangkan sejumlah indikator sebagai pijakan dalam melaksanakan penelitian dan pengembangan ilmu. Beberapa indikator itu antara lain: (1) penggunaan metode kualitatif dalam proses pengumpulan data dan kegiatan analisis data; (2) mencari relevansi indikator kualitas untuk mencari data-data lapangan; (3) teori-teori yang dikembangkan harus lebih bersifat membumi (*grounded theory*); (4) kegiatan ilmu harus bersifat natural (apa adanya) dalam pengamatan dan menghindarkan diri dengan kegiatan penelitian yang telah diatur dan bersifat serta berorientasi laboratorium; (5) pola-pola yang diteliti dan berisi kategori-kategori jawaban menjadi unit analisis dari variabel-variabel penelitian yang kaku dan steril; (6) penelitian lebih bersifat partisipatif daripada mengontrol sumber-sumber informasi dan lain-lainnya.

Secara ontologis, paradigma ini menyatakan bahwa realitas bersifat sosial dan karena itu akan menumbuhkan bangunan teori atas realitas majemuk dari masyarakatnya. Dengan demikian, tidak ada suatu realitas yang dapat dijelaskan secara tuntas oleh suatu ilmu pengetahuan. Realitas ada sebagai seperangkat bangunan yang menyeluruh dan bermakna yang bersifat konfliktual dan dialektis. Karena itu, paham ini menganut prinsip relativitas dalam memandang suatu fenomena alam atau sosial. Jika tujuan penemuan ilmu dalam positivisme adalah untuk membuat generalisasi terhadap fenomena alam lainnya, maka konstruktivisme lebih cenderung menciptakan ilmu yang diekspresikan dalam bentuk pola-pola

teori, jaringan atau hubungan timbal balik sebagai hipotesis kerja, bersifat sementara, lokal dan spesifik. Dengan pernyataan lain, bahwa realitas itu merupakan konstruksi mental, bardasarkan pengalaman sosial, bersifat lokal dan spesifik dan tergantung pada orang yang melakukannya. Karena itu suatu realitas yang diamati seseorang tidak bisa digeneralisasikan kepada semua orang seperti yang biasa dilakukan kalangan positivis atau postpositivis.

Sejalan dengan itu, secara filosofis, hubungan epistemologis antara pengamatan dan objek, menurut aliran ini bersifat suatu kesatuan, subjektif dan merupakan hasil perpaduan interaksi di antara keduanya. Sementara secara metodologis, paham ini secara jelas menyatakan bahwa penelitian harus dilakukan di luar laboratorium, yaitu di alam bebas secara sewajarnya (*natural*) untuk menangkap fenomena alam apa adanya dan secara menyeluruh tanpa campur tangan dan manipulasi pengamat atau pihak peneliti. Dengan *setting* natural ini, maka metode yang paling banyak digunakan adalah metode kualitatif daripada metode kuantitatif.

Suatu teori muncul berdasarkan data yang ada, bukan dibuat sebelumnya, dalam bentuk hipotesis sebagaimana dalam penelitian kuantitatif. Untuk itu pengumpulan data dilakukan metode *hermeneutik* dan *dialektik* yang difokuskan pada konstruksi, rekonstruksi dan elaborasi suatu proses sosial. Metode pertama dilakukan melalui identifikasi kebenaran atau konstruksi pendapat dari orang-perorang, sedangkan metode kedua mencoba untuk membandingkan dan menyilangkan pendapat dari orang-perorang yang diperoleh melalui metode pertama untuk memperoleh suatu konsensus kebenaran yang disepakati bersama. Dengan demikian, hasil akhir dari suatu kebenaran merupakan perpaduan pendapat yang bersifat

reflektif, subjektif dan spesifik mengenai hal-hal tertentu.

Dengan ditemukannya paradigma konstruktivisme ini, dapat memberikan alternatif paradigma dalam mencari kebenaran tentang realitas sosial, sekaligus menandai terjadinya pergeseran model rasionalitas untuk mencari dan menentukan aturan-aturan ke model rasionalitas praktis yang menekankan peranan contoh dan interpretasi mental. Konstruktivisme dapat melihat warna dan corak yang berbeda dalam berbagai disiplin ilmu, khususnya disiplin ilmu-ilmu sosial, yang memerlukan intensitas interaksi antara peneliti dan objek yang dicermati, sehingga akan berpengaruh pada nilai-nilai yang dianut, etika, akumulasi pengetahuan, model pengetahuan dan diskusi ilmiah.

E. Critical Theory

Aliran ini sebenarnya tidak dapat dikatakan sebagai suatu paradigma, tetapi lebih tepat disebut *ideologically oriented inquiry,* yaitu suatu wacana atau cara pandang terhadap realitas yang mempunyai orientasi idiologis terhadap paham tertentu. Idiologi ini meliputi: Neo-Marxisme, Materialisme, Feminisme, Freireisme, *Partisipatory inquiry,* dan paham-paham yang setara. *Critical Theory* merupakan suatu aliran pengembangan keilmu-an yang didasarkan pada suatu konsepsi kritis terhadap berbagai pemikiran dan pandangan yang sebelumya ditemukan sebagai paham keilmuan lainnya.

Dilihat dari segi ontologis, paradigma ini sama dengan post-positivisme yang menilai objek atau realitas secara (*critical realism*), yang tidak dapat dilihat secara benar oleh pengamatan manusia. Karena itu untuk mengatasi masalah ini, secara metodologis paham ini mengajukan metode dialog dan komu-

nikasi dengan transformasi untuk menemukan kebanaran realitas yang hakiki. Secara epistemologis, hubungan antara pengamat dengan realitas yang menjadi objek merupakan suatu hal yang tidak bisa dipisahkan. Karena itu, aliran ini lebih menekankan pada konsep subjektivitas dalam menemukan ilmu pengetahuan, karena nilai-nilai yang dianut oleh subjek atau pengamat ikut campur dalam menentukan kebenaran tentang suatu hal.

Sedikitnya ada dua konsepsi tentang *Critical Theory* yang perlu diklarifikasi dalam tulisan ini. *Pertama*, kritik internal terhadap analisis argumen dan metode yang digunakan dalam berbagai penelitian. Kritik ini difokuskan pada alasan teoritis dan prosedur dalam memilih, mengumpulkan dan menilai data empiris. Dengan demikian aliran ini amat mementingkan alasan, prosedur dan bahasa yang digunakan dalam mengungkap suatu kebenaran. Karena itu, penilaian silang yang secara kontinyu dan pengamatan data secara intensif merupakan 'ciri khas' paradigma ini. *Kedua*, makna *critical* dalam menformulasikan masalah logika. Logika bukan hanya melibatkan pengaturan formal dan kriteria internal dalam pengamatan tetapi juga melibatkan bentuk-bentuk khusus dalam pemikiran yang difokuskan pada skeptisisme (rasa ingin tahu dan rasa ingin bertanya) terhadap kelembagaan sosial dan konsepsi tentang realitas yang berkaitan dengan ide, pemikiran dan bahasa melalui kondisi sosial historis. *Critical* dalam konsep ini berkaitan dengan kondisi pengaturan sosial, distribusi sumber daya yang tidak merata dan kekuasaan.

Paling sedikit ada enam tema pokok yang menjadi ciri paradigma *Critical Theory* dalam praktik keilmuan. *Pertama*: problem prosedur, metode dan metodologi keilmuan. Pada umunya prosedur, metode dan metodologi dalam penelitian

suatu bidang keilmuan merupakan suatu hal yang terpisah dan *rigid* dan cenderung untuk melupakan hal-hal yang bersifat sosial dan historis. Dalam konsepsi *Critical Theory*, hal ini merupakan satu hal yang tidak dibenarkan karena prosedur dan metode bukan suatu hal yang berdiri sendiri tetapi merupakan bagian dari kecurigaan, pertanyaan dan praktek yang sedang berlaku di masyarakat.

Kedua: perumusan kembali standard dan aturan keilmuan sebagai logika dalam konteks historis. Dalam paradigma yang telah diterima secara umum, logika ilmu biasanya diperoleh melalui proses yang valid dan kontinyu dalam menjelaskan dan menformulasikan ilmu pengetahuan sebagai pengembangan dan bersifat progresif dan kumulatif. Formulasi ini dalam konteks *Critical Theory* tidak selamanya benar. Dalam bebarapa hal logika ilmu dapat berubah, tetapi tidak selalu kumulatif dan progresif, tetapi dapat terjadi sebagai potongan-potongan pengalaman dan praktik dalam teransformasi sosial. Karena itu, standard dan aturan keilmuan lebih banyak dipahami sebagai logika yang berkembang dalam konteks sejarah yang terjadi dalam masyarakat.

Ketiga: dikotomi: objek dan subjek. Dalam berbagai penelitian ilmu penekanan terhadap objektifitas merupakan suatu keharusan agar temuan yang didapat lebih bisa bermakna. Sedangkan hal-hal yang bersifat subjektif hendaknya sejauh mengkin dapat dihindari. Pemisahan antara dua unsur ini, menurut pandangan *Critical Theory* merupakan suatu hal yang dibuat-buat. Dalam praktik hal-hal yang bersifat *hard data* dalam bentuk angka, analisis kuantitatif tidak dapat dipisahkan dengan *soft data* yaitu pikiran, perasaan dan persepsi orang yang menganalisis. Karena itu, dikotomi semacam itu tidak mendapat tempat dalam paradigma ini.

Keempat: keperpihakan ilmu dalam interaksi sosial. Paradigma lama selalu menyatakan bahwa ilmu merupakan sesuatu yang netral (*science is a value free*) dan ilmu tidak mengenal perbedaan-perbedaan dalam masyarakat untuk mengungkap kebenaran realitas yang ada. Pertanyaan-pertanyaan di atas menurut *Critical Theory* tidak realistis dalam kehidupan sehari-hari. Ilmu itu diciptakan memang untuk memihak pada keadaan, kelompok atau orang-orang tertentu, sesuai yang disukai oleh penggagasnya. Banyak ilmu-ilmu murni yang dianggap netral yang diciptakan untuk digunakan mempertahankan suatu kelompok, idiologi dan paham-paham tertentu. Sebagai contoh kaidah pasar bebas dalam sistem ekonomi kapitalis walaupun dianggap netral dan natural, namun tetap digunakan untuk melanggengkan paham liberalisme yang dijunjung tinggi oleh dunia Barat.

Kelima: pengembangan ilmu merupakan produksi nilai-nilai. Ilmu yang dikembangkan selama ini, bukan semata-mata untuk mengungkap realitas yang ada dan mencari kebenaran dari realitas tersebut. Namun pengembangan ilmu juga diarahkan untuk memproduksi nilai-nilai yang dapat dijadikan pegangan manusia dalam kehidupan sehari-hari. Sebagai contoh, ilmu statistik yang diciptakan sebagai alat untuk menganalisis fenomena alam bukan hanya sebagai alat untuk mengungkap realitas tetapi juga menciptakan nilai-nilai pasti, kaku dan asosial dalam masyarakat. Demikian pula dengan temuan-temuan lainnya dalam berbagai bidang kehidupan, yang kesemuanya diarahkan untuk memproduksi sejumlah nilai yang dapat digunakan oleh orang lain dalam menjalani hidupnya.

Keenam: ilmu pengetahuan (khusunya ilmu sosial) merupakan studi tentang masa lalu. Paradigma yang menyatakan bahwa ilmu pengetahuan merupakan hasil studi masa kini,

merupakan pernyataan yang kurang masuk akal. Hampir semua ilmu sosial pada dasarnya merupakan studi tentang keteraturan sosial pada masa lampau. Hasilnya memang digunakan untuk mempelajari atau menghindari hal-hal yang dianggap kurang bermanfaat dalam berbagai aspek realitas kehidupan masyarakat pada masa yang akan datang. Karena itu, ilmu merupakan masa depan secara tidak langsung, namun bukan karena ilmu dapat memprediksi dan mengontrol, melainkan ilmu dapat mengatur fenomena yang dapat menuntun kita tentang berbagai kemungkinan, sementara di pihak lain, ilmu dapat menyaring kemungkinan-kemungkinan yang lain.

F. Penutup

Keempat paradigma tersebut memiliki tampilan yang sangat berbeda. Dengan melihat paparan di atas kemudian timbul pertanyaan, paradigma mana yang paling baik? Tidak ada satupun paradigma yang sanggup mengungguli satu sama lain, mengingat paham ini merupakan cara pandang seseorang terhadap suatu realitas yang tergantung pada keadaan tertentu. Dalam bidang-bidang ilmu eksak, biasanya paham positivisme dan postpositivisme yang mungkin paling banyak digunakan, sedangkan di bidang sosial, *critical theory* atau *constructivism* yang mendapat tempat yang mapan. Perbandingan paradigma-paradigma tersebut dapat dilihat pada tabel di bawah ini.

Tabel
Tiga Paradigma Ilmu Sosial

Positivisme & Post-positivisme	**Konstruktivisme (interpretif)**	**Teori Kritis**
Menempatkan ilmu sosial seperti ilmu alam, yaitu metode terorganisir untuk mengkombinasikan '*deductive logic*' melalui pengamatan empiris, agar mendapatkan konfirmasi tentang hukum kausalitas yang dapat digunakan bagi memprediksi pola umum gejala sosial tertentu	Memandang ilmu sosial sebagai analisis sistematis atas '*socially meaningful action*' melalui pengamatan langsung terhadap aktor sosial dalam *setting* yang alamiah, agar dapat memahami dan menafsirkan bagaimana aktor sosial mencipta dan memelihara dunia sosial	Mentakrifkan ilmu sosial *sebagai* proses kritis mengungkap '*the real structure*' dibalik ilusi dan kebutuhan palsu yang ditampakkan dunia materi, guna mengembangkan kesadaran sosial untuk memperbaiki kondisi kehidupan subjek penelitian
Contoh Teori	**Contoh Teori**	**Contoh Teori**
Ekonomi Politik Liberal, Teori Modernisasi, Teori Pembangunan Negara Berkembang, Interaksionisme Simbolik (Iowa School), Agenda Setting, Teori Fungsi Media	Konstruktivisme Ekonomi Politik (Golding & Murdock), Fenomenologi, Etnometodologi, Interaksi Simbolik (Chicago School), Konstruksionisme (*Social Construction of Reality* Peter L. Berger)	Strukturalisme Ekonomi Politik (Schudson), Instrumentalisme Ekonomi Politik (Chomsky, Gramsci dan Adorno), Teori Tindakan Komunikasi (Jurgan Habermas)

Diambil dari Dedy N. Hidayat (Paradigma & Methodology/09/12/98).

BAB V

KERANGKA DASAR TEORI KEILMUAN
Suatu Diskusi Metodologi

Pada pembahasan ini, akan dieksplor tentang pemikiran filsafat keilmuan dari para filsuf ilmu terpilih, sebagai dasar untuk memahami beberapa teori keilmuan dan akhirnya juga paradigma keilmuan yang ada. Disebut terpilih, karena memang ruangan ini hanya menyediakan beberapa nama yang cukup dikenal, dengan pengakuan bahwa masih banyak sederetan nama-nama lain, yang tidak bisa dianggap tidak memiliki pengaruh terhadap pengembangan filsafat ilmu. Maka pemilihan ini lebih disebabkan oleh faktor teknis dari pada akademis.

A. Francis Bacon: *Metode Induksi-Eksperimen*

Pemikiran filsafat ilmu Bacon (1561-1626), ia eksplorasi dalam *novum organum* (Organum Baru), sebuah karya yang ia maksudkan sebagai pengganti *Organon* Aristoteles. Buku itu

berisi tawaran tentang perangkat baru dalam penyelidikan ilmiah. Dari sinilah, Bacon kemudian disebut sebagai seorang perintis filsafat ilmu.[1] Memahami konsep Bacon tentang ilmu bisa dimulai dengan melihat pernyataannya yang terkenal, "science is power", ilmu pengetahuan adalah kekuasaan, demikian kata Bacon. Sejak semula umat manusia ingin menguasai alam, tetapi keinginan itu selalu gagal, karena ilmu pengetahuan tidak berdaya guna dan tidak mencapai hasil nyata. Logika tradisional Aristoteles terbukti tidak bisa mendirikan dan mengembangkan ilmu pengetahuan, bahkan ia justru melestarikan kesalahan dan kesesatan yang ada, dari pada mengejar dan menentukan suatu kebenaran. Logika hanya membawa kerugian daripada keuntungan.

Menurut Bacon, agar dapat menguasai alam, manusia harus mengenalnya lebih dekat. Langkah untuk itu adalah dengan menggunakan metode induksi berdasarkan eksperimen dan observasi. Metode ini merupakan instrumen yang –ia klaim sebagai- baru bagi sains dalam menghimpun data-data faktual dalam jumlah besar.

Ilmu Teoretis dan Terapan

Di antara jasa Bacon yang memiliki pengaruh besar adalah pemikirannya tentang sistematika ilmu. Pemikirannya itu sebagai konsekuensi dari penglihatannya tentang adanya keterkaitan antara 'potensi' manusia dengan objek-objek penyelidikannya. Menurut Bacon, jiwa manusia mempunyai kemampuan triganda, yaitu ingatan (*memoria*), khayal (*imaginatio*),

---

[1] C. Verhaak dan R. Haryono Imam, *Filsafat Ilmu Pengetahuan, Telaah atas Cara Kerja Ilmu-Ilmu*, (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1991, cet ke-2), p. 141

dan akal (*ratio*). Ketiganya merupakan dasar bagi pengetahuan. Ingatan menyangkut apa yang sudah diperiksa dan diselidiki (*historia*), daya khayal berkaitan dengan keindahan, misalnya dalam sastra (*poesis*), dan kerja akal kemudian menghasilkan apa yang disebut ilmu dan filsafat. Mengenai yang terakhir ini, Bacon membagi dalam tiga cabang, yaitu filsafat (dan atau ilmu) tentang ketuhanan, tentang manusia, dan tentang alam. Cabang ilmu alam ia bedakan menjadi ilmu teoretis dan terapan. Bidang teoretis sendiri meliputi fisika dan metafisika, sedang bidang ilmu terapan meliputi mekanika dan magika.

Meski mengkritik logika Aristoteles, Bacon tampak masih menggunakan istilah teknis dari Aristoteles. Ini setidaknya terlihat dalam istilah "kausa efesien" dan "kausa materialis" sebagai pembahasan ilmu fisika, yang objeknya langsung bisa diamati sebagai sebab-sebab fisis, sementara metafisika membahas seputar "kausa formalis" dan "kausa finalis" sebagai hukum yang tetap, yang kemudian dikenal dengan hukum alam yang tidak dapat langsung dapat diamati secara empiris. Menurut Bacon, kerja ilmuwan adalah menemukan kausa formalis dan finalis, yang semakin luas lingkupnya. Itulah yang dimaksud dengan metafisika, yakni sebagai lanjutan dari fisika. Untuk ini, Bacon berpendapat, ilmu berkembang tanpa ambang batas.

Bagian kedua dari ilmu alam adalah bidang ilmu terapan, yaitu meliputi ilmu mekanika dan magika. Mekanika sebagai ilmu terapan dari fisika dan magika merupakan terapan dari ilmu metafisika. Sudah tentu magika di sini tidak dimaksudkan dengan sihir dan semacamnya, tetapi ia merupakan lanjutan dari mekanika, dalam arti sebagai "hukum tersembunyi", yang tidak dihasilkan dari pengamatan secara empiris.

Menghindari Idola: *Induksi ala Bacon*

Seperti telah disinggung di atas, Bacon menaruh harapan besar pada metode induksi yang tepat. Yaitu induksi yang bertitik pangkal pada pemeriksaan (eksperimen) yang teliti dan telaten mengenai data-data partikular, selanjutnya rasio bergerak maju menuju suatu penafsiran atas alam (*interpretatio natura*). Menurut Bacon, ada dua cara untuk mencari dan menemukan kebenaran dengan induksi ini. *Pertama*, jika rasio bertitik pangkal pada pengamatan inderawi yang partikular, lalu maju sampai pada ungkapan-ungkapan yang paling umum (yang disebut axiomata) guna menurunkan secara deduktis ungkapan-ungkapan yang kurang umum berdasarkan ungkapan-ungkapan yang paling umum tersebut. *Kedua*, kalau rasio berpangkal pada pengamatan inderawi yang partikular guna merumuskan ungkapan umum yang terdekat dan masih dalam jangkauan pengamatan itu sendiri, lalu secara bertahap maju kepada ungkapan-ungkapan yang lebih umum.

Agar induksi tidak terjebak pada proses generalisasi yang terburu-buru, menurut Bacon perlu dihindari empat macam idola (godaan) dalam berpikir, yaitu:

1. Idola tribus (*tribus*: manusia pada umumnya [awam]), yaitu menarik kesimpulan tanpa dasar secukupnya, berhenti pada sebab-sebab yang diperiksa secara dangkal, tanpa melalui pengamatan dan percobaan yang memadai.
2. Idola specus (*specus*: gua), yaitu penarikan kesimpulan yang hanya didasarkan pada prasangka, prejudice, selera *a priori*.
3. Idola fori (*forum*: pasar), yaitu menarik kesimpulan hanya karena umum berpendapat demikian, atau sekedar mengikuti pendapat umum (opini publik).

4. Idola theatri (*theatrum*: panggung). Maksudnya menarik kesimpulan dengan bersandarkan pada kepercayaan dogmatis, mitos, kekuatan gaib, dst., karena menganggap bahwa kenyataan di dunia ini hanyalah panggung sandiwara, tidak *beneran*.[2]

Apabila sesorang ilmuwan sudah luput dari semua idola itu, mereka sudah mampu untuk menangani penafsiran atas alam melalui induksi secara tepat. Induksi tidak pernah boleh berhenti pada taraf laporan semata-mata. Ciri khas induksi ialah menemukan dasar inti (*formale*) yang melampui data-data partikular, betapapun besar jumlahnya. Dalam hal ini pertama-tama kita perlu mengumpulkan data-data heterogen tentang sesuatu hal. Kemudian urutannya akan nampak dengan jelas; yang paling awal adalah bahwa peristiwa konkrit partikular yang sebenarnya terjadi (menyangkut proses, atau kausa efesien), kemudian suatu hal yang lebih umum sifatnya (menyangkut skema, atau kausa materialnya), baru akan ditemukan dasar inti. Dalam hal dasar inti ini, pertama-tama ditemukan dasar inti yang masih partikular, yang keabsahannya perlu diperiksa secara deduksi. Jika yang ini sudah cukup handal, barulah kita boleh terus maju menemukan dasar inti yang semakin umum dan luas. Bagi Bacon, begitulah langkah-langkah induksi yang tepat.

B. John Stuart Mill: *Logika Induksi*

Sama dengan Francis Bacon, John S. Mill (1806-1873) adalah di antara filsuf yang juga mempersoalankan 'proses generalisasi' dengan cara induksi. Dalam persoalan generalisasi

---

[2] *Ibid.*

ini, Mill sepen-dapat dengan David Hume yang mempersoalan-kan secara radikal. Jika Francis Bacon kemudian menawarkan teori "idola"nya, Mill mengajukan logika induksi. Induksi model Mill terdiri dari beberapa metode, yaitu: metode kesesuaian (*method of agreement*), ketidak-sesuaian (*method of difference*), dan metode sisa (*method of residues*).

Mill melihat tugas utama logika lebih dari sekedar menentukan patokan deduksi silogistis yang tak pernah me-nyampaikan pengetahuan baru. Ia berharap bahwa jasa me-todenya dalam logika induktif sama besarnya dengan jasa Aristoteles dalam logika deduktif. Menurutnya, pemikiran silogistis selalu mencakup suatu lingkaran setan (*petitio*), di mana kesimpulan sudah terkandung di dalam premis, sedang-kan premis itu sendiri akhirnya masih bertumpu juga pada induksi empiris. Tugas logika, menurutnya, cukup luas, terma-suk meliputi ilmu-ilmu sosial dan psikologi, yang memang pada masing-masing ilmu itu, logika telah diletakkan dasar-dasarnya oleh Comte dan James Mill.

John S. Mill, dalam menguraikan logika induksi hendak menghindari dua ekstrim: *pertama,* generalisari empiris, sebagai-mana pada Francis Bacon dan untuk ini ia sependapat dengan Hume yang mempertanyakan generalisasi empiris, bahkan me-nyebutnya sebagai induksi yang tidak sah; *kedua* induksi yang men-cari dukungan pengetahuan apriori, sebagaimana pada Kant.

Cara kerja Induksi

Cara kerja induksi menurut Mill sebagai berikut:[3]

---

[3] Lihat W. Poespoprodjo, *Logika Scientifika,* (Bandung: Pustaka Grafika, 1999), p. 46-49; Lihat juga C. Verhaak dan R. Haryono Imam, *op.cit.*, p. 149-150

1. Metode kesesuaian (*method of agreement*):

Apabila ada dua macam peristiwa atau lebih pada gejala yang diselidiki dan masing-masing peristiwa itu mempunyai (mengandung, pen.) faktor yang sama, maka faktor (yang sama) itu merupakan satu-satunya sebab bagi gejala yang diselidiki.

Misalnya, semua anak yang sakit perut membeli dan minum es sirup yang dijajakan di sekolah. Maka es sirup itu yang menjadi sebab sakit perut mereka. Artinya, suatu sebab disimpulkan dari adanya kecocokan sumber kejadian.

2. Metode perbedaan (*method of difference*):

Apabila sebuah peristiwa mengandung gejala yang diselidiki dan sebuah peristiwa lain yang tidak mengandungnya, namun faktor-faktornya sama kecuali satu, yang mana faktor (yang satu) itu terdapat pada peristiwa pertama, maka itulah satu-satunya faktor yang menyebabkan peristiwa itu berbeda. Karenanya dapat disimpulkan bahwa satu faktor (yang berbeda) itu sebagai suatu sebab terjadinya suatu gejala pembeda (yang diselidiki) tersebut.

Misalnya, seseorang A yang sakit perut mengatakan telah makan: sop buntut, nasi, rendang dan buah dari kaleng. Sedang B yang tidak sakit perut mengatakan bahwa ia telah makan: sop buntut, nasi, dan rendang. Maka kemudian disimpulkan bahwa buah dari kaleng yang menyebabkan sakit perut.

Ini artinya suatu sebab disimpulkan dari adanya kelainan dalam peristiwa yang terjadi.

3. Metode persamaan variasi (*method of concomitan variations*):

Metode ini juga dikenal dengan metode perubahan selang-seling seiring. Apabila suatu gejala yang dengan suatu cara mengalami perubahan ketika gejala lain berubah dengan cara tertentu, maka gejala itu adalah sebab atau akibat dari gejala lain, atau berhubungan secara sebab akibat.

Metode ini bisa dicontohkan misalnya dalam fenomena pasang surut air laut. Diketahui bahwa pasang surut disebabkan oleh tarikan gravitasi bulan. Tetapi kenyataan itu tidak dapat disimpulkan melalui ketifa metode di atas. Kedekatan bulan saat air pasang bukan satu-satunya hal yang berada saat kejadian (pasang) itu, tetapi masih ada bintang-bintang, di mana bintang-bintang itu tidak dapat begitu saja disingkirkan atau dikesampingkan (dalam arti, tidak dipertimbangkan), beitu pula bula juga tidak mungkin disingkirkan dari langit demi penerapan suatu metode. Maka yang dapat dikerjakan adalah mengamati kenyataan bahwa semua variasi dalam posisi bulan selalu diikuti oleh variasi-variasi yang berkaitan dalam waktu dan tempat air tinggi. Tempatnya atau bagian dari dunia yang terdekat dengambulanatau tempat yang paling jauh dari bulan mengandung banyak evidensi bahwa bulan secara keseluruhan atau sebagian adalah sebab yang menentukan pasang surut. Argumentasi ini disebut dengan metode *perubahan selang-seling seiring.*

4. Metode menyisakan (*method of residues*):

Jika ada peristiwa dalam keadaan tertentu dan keadaan ter-tentu ini merupakan akibat dari faktor yang mendahuluinya, maka sisa akibat yang terdapat pada peristiwa itu pasti disebabkan oleh faktor yang lain.

Metode menyisakan dapat dipakai dengan pengkajian atas hanya satu kejadian. Jadi, berbeda dengan metode-metode lainnya yang paling sedikit membutuhkan pengkajian atas dua kejadian. Ciri metode menyisakan dapat dikatakan deduktif, karena bertumpu kuat pada hukum-hukum kausal yang sudah terbukti sebelumnya. Namun demikian, kendati terdapat premis-premis yang berupa hukum-hukum kausal, kesimpulan yang dapat dicari melalui metode menyisakan sifatnya hanya probabel, dan tidak dapat dideduksikan secara sah dari premis-premisnya.

Skemanya:

ABC —— klm

B diketahui menjadi sebab l

C diketahui menjadi sebab m

Maka A adalah sebab k

C. Auguste Comte: *Data Positif-Empiris*

Bermula dari ketertarikan Auguste Comte (1798-1857) melihat perkembangan ilmu alam (*natural scienses*) yang dengan penyeledikannya atas perilaku alam lalu dapat ditemukan *hukum-hukum tetap yang berlaku general* pada alam (hukum alam). Comte kemudian melakukan "*copy-paste*" metodologi ilmu alam untuk digunakan menyelidiki perilaku sosial, dengan begitu, menurut keyakinan Comte, akan dapat ditemukan *hukum-hukum tetap yang berlaku general* pada masyarakat (hukum sosial).

Comte memulai pekerjaannya itu dengan melakukan refleksi mendalam tentang sejarah perkembangan alam pikir manusia. Menurut Auguste Comte sejarah perkembangan alam

pikir manusia terdiri dari tiga tahap, yaitu tahap teologik, tahap metaphisik, dan tahap positif. Pada jenjang teologik, manusia memandang bahwa segala sesuatu didasarkan atas adanya dewa, roh, atau Tuhan, sedang pada tahap metafisik, penjelasan mengenai realitas didasarkan atas pengertian-pengertian metafisik, seperti substansi, form, sebab, dll). Akhirnya Comte sampai pada kesimpulan bahwa sejarah perkembangan pemikiran manusia telah sampai pada babak terakhir yaitu, babak positif, dan telah jauh meninggalkan peradaban metafisika apalagi mitologi. Comte menyatakan, saat ini manusia memasuki peradaban positif.

Langkah selanjutnya ia membuat norma-norma ilmiah yang kemudian disebut dengan *metodologi ilmiah* itu. Isu utama yang dibawa positivisme memang persoalan *metodologi*, yang dapat dikatakan, sebagai titik berat refleksi filsafatnya.[4] Maka, hanya fakta positif-empiris dan yang digali dengan menggunakan sarana metodologi ilmiah yang dapat dipercaya dan dipertanggung-jawabkan.

Metodologi Positivisme

Metodologi merupakan isu utama yang dibawa positivisme, yang memang dapat dikatakan bahwa refleksi filsafatnya sangat menitikberatkan pada aspek ini. Metodologi positivisme berkaitan erat dengan pandangannya tentang objek positif. Jika metodologi bisa diartikan suatu cara untuk memperoleh pengetahuan yang sahih tentang kenyataan, maka kenyataan dimaksud adalah objek positif.

---

[4]Lihat F. Budi Hardiman, "Positivisme dan Hermeneutik, Suatu Usaha untuk Menyelamatkan Subjek" dalam *Basis,* Maret 1991

Objek positif sebagaimana dimaksud Comte dapat dipahami dengan membuat beberapa distingsi atau antinomi, yaitu: antara 'yang nyata' dan 'yang khayal'; 'yang pasti' dan 'yang meragukan'; 'yang tepat' dan 'yang kabur'; 'yang berguna' dan 'yang sia-sia'; serta 'yang mengklaim memiliki kesahihan relatif' dan 'yang mengklaim memiliki kesahihan mutlak'. Dari beberapa patokan "yang faktual" ini, positivisme meletakkan dasar-dasar ilmu pengetahuan hanya tentang fakta objektif. Jika faktanya adalah "gejala kehidupan material", ilmu pengetahuannya adalah biologi. Jika fakta itu "benda-benda mati", ilmu pengetahuannya adalah fisika. Demikian juga banyak bidang kehidupan lain yang dapat menjadi objek observasi empiris yang secara regoruos menjadi objek ilmu pengetahuan.

Atas dasar pemikiran ini, bagi Comte, ilmu pengetahuan yang pertama adalah astronomi, lalu fisika, lalu kimia, dan akhirnya psikologi (biologi). Masing-masing ilmu tersebut, memiliki sifat dependennya, dalam hal ini ilmu yang lebih kemudian bergantung pada yang lebih dahulu. Belajar ilmu fisika tidak akan efektif tanpa mempelajari lebih dahulu astronomi. Belajar psikologi tidak akan efektif tanpa lebih dulu belajar kimia, begitu seterusnya. Demikian ini karena fenomena biologi lebih kompleks dari pada fenomena astronomi.

Mengenai matematika, meski Comte sendiri seorang ahli matematika, namun ia memandang bahwa matematika bukan ilmu; ia hanya alat berpikir logik. Bagi Comte, matematika memang dapat digunakan untuk menjelaskan fenomena, namun dalam praktiknya, fenomena ternyata lebih kompleks.

Antinomi-antinomi yang dibuat Comte di atas kemudian diterjemahkan ke dalam norma-norma metodologis sebagai berikut:

1. Semua pengetahuan harus terbukti lewat rasa-kepastian (*sense of certainty*) pengamatan sistematis yang terjamin secara intersubjektif.
2. Kepastian metodis sama pentingnya dengan rasa-kepastian. Kesahihan pengetahuan ilmiah dijamin oleh kesatuan metode.
3. Ketepatan pengetahuan kita dijamin hanya oleh bangunan teori-teori yang secara formal kokoh yang mengikuti deduksi hipotesis-hipotesis yang menyerupai hukum.
4. Pengetahuan ilmiah harus dapat dipergunakan secara teknis. Ilmu pengetahuan memungkinkan kontrol teknis atas proses-proses alam maupun sosial ...kekuatan kontrol atas alam dan masyarakat dapat dilipatgandakan hanya dengan mengakui asas-asas rasionalitas, bukan melalui perluasan buta dari riset empiris, melainkan melalui perkembangan dan penyatuan teori-teori.
5. Pengetahuan kita pada prinsipnya tak pernah selesai dan relatif, sesuai dengan 'sifat relatif dan semangat positif'.[5]

Atas dasar pandangan di atas, menurut Comte metode penelitian yang harus digunakan dalam proses keilmuan adalah observasi, eksperimentasi, kemudian komparasi. Yang terakhir ini digunakan, terutama untuk melihat hal-hal yang lebih komplek, seperti biologi dan sosiologi.

Sosiologi Comte

Dengan memberikan penekanan pada aspek metodologi, sebagaimana disinggung di atas, positivisme beranggapan bahwa ilmu-ilmu menganut tiga prinsip: bersifat empiris-

[5] F. Budi Hardiman, *ibid.*

objektif, deduktif-nomologis (misalnya: *bila ..., maka ...*), instrumental-bebas nilai. Ketiga prinsip tersebut berlaku tidak hanya pada ilmu alam, tetapi juga terhadap ilmu sosial (sosiologi), dan inilah kontribusi terbesar dari Comte, yang mengantarkannya sebagai bapak sosiologi modern.

Berkaitan dengan ilmu-ilmu sosial ini, asumsi-asumsi positivistis tersebut berkonsekuensi tiga hal sebagai berikut: *pertama*, prosedur-prosedur metodologis ilmu-ilmu alam dapat langsung diterapkan pada ilmu-ilmu sosial. Gejala-gejala subjektivitas manusia, kepentingan maupun kehendak, tidak mengganggu objek observasi, yaitu tindakan sosial. Dengan cara ini, objek observasi ilmu-ilmu sosial disejajarkan dengan dunia alamiah. *Kedua*, hasil-hasil riset dapat dirumuskan dalam bentuk 'hukum-hukum' seperti dalam ilmu-ilmu alam. *Ketiga*, ilmu-ilmu sosial itu harus bersifat teknis, yaitu menyediakan pengetahuan yang bersifat instrumental murni. Pengetahuan itu harus dapat dipakai untuk keperluan apa saja sehingga tidak bersifat etis dan juga tidak terkait pada dimensi politis. Seperti ilmu-ilmu alam, ilmu-ilmu sosial bersifat bebas-nilai (*value-free*).[6]

Sebagai bapak sosiologi, Comte adalah orang pertama yang menggunakan istilah sosiologi untuk mengantikan *phisique sociale (fisika sosial)* dari Quetelet. Sosiologi Comte terdiri dari *sosiologi statis* dan *sosiologi dinamis*. Pembedaan tersebut, bagi Comte, hanyalah untuk tujuan analisis. Keduanya menganalisis fakta sosial yang sama, hanya saja tujuannya berbeda; yang pertama menelaah fungsi jenjang-jenjang peradaban, yang kedua menalaah perubahan-perubahan jenjang tersebut. Comte juga membedakaan antara konsep order dan progres.

---

[6] Lihat A. Giddens (ed.), *Positivism and Sociology*, (London: Heinemann, 1975), p. 3-4

Order terjadi bila masyarakatnya stabil berpegang pada prinsip dasar yang sama, dan terdapat persamaan pendapat. Disebut progres, dengan dicontohkan ketika muncul ide protestanisme dan revolusi Perancis.

D. Positivisme Logis: *Verifikasi*

Upaya Comte melakukan "*copy-paste*" metodologi ilmu alam untuk menyelidiki perilaku sosial, telah melahirkan disipli ilmu baru yaitu sosiologi (fisika sosial). Tentu ini merupakan kemajuan. Sebagaimana ilmu alam yang menemukan "hukum alam", sosiologi Comte ternyata juga dapat menemukan "hukum sosial".

Namun, Wilhem Dilthey (1833-1911) melihat sesuatu yang lain. Ia terus gelisah atas gagasan Comte itu. Bagi Dilthey, perilaku alam dan perilaku sosial itu berbeda. Maka merupakan upaya pemaksaan jika hanya satu metodologi untuk keduanya atau jika tidak ada pembedaan antara kedua objek itu. Perbeda-an karakteris-tik objek itu berkonsekuensi tehadap perbedaan metodologi. Dilthey kemudian menemukan dan menawarkan pembedaan metodologi atas dua objek yang berbeda itu, yaitu metode *erklären* (menjelaskan) untuk ilmu kealaman (*natur-wissenschaften*) dan metode *verstehen* (memahami) untuk ilmu-ilmu sosial-budaya (*geisteswissenschaften*). Yang dimaksud "menjelaskan" adalah menganalisis data-data yang ditemukan sehingga menjadi satu keterhubungan yang logis berdasarkan (baca: berlandaskan) teori tertentu, dengan cara mengkaitkan atau membandingkan data-data yang ada.[7] *Verstehen* disepadan-kan dengan istilah "understanding" (memahami). Maksudnya,

[7]Di situ ada istilah analisis, berarti berlaku logika deduksi

menempatkan dan memperlakukan objek (termasuk data dalam penelitian) pada ke-kompleks-an situasi dan latar-belakang yang mengitarinya, dengan sikap *empati*.

Atas kritik Dilthey ini, para pendukung Positivisme tidak tinggal diam. Maka sekitar tahun 1920-an lahir suatu kelompok diskusi yang terdiri dari para sarjana ilmu pasti dan alam yang berkedudukan di kota Wina, Austria. Meraka tergabung dalam Lingkaran Wina (*Vienna Circle*).[8] Setiap minggu mereka ber-kumpul untuk mendiskusikan masalah-masalah filosofis yang menyangkut ilmu pengetahuan. Kelompok ini didirikan oleh Moritz Schlick pada tahun 1924, meski sebenarnya pertemu-an-pertemuannya sudah berlangsung sejak tahun 1922, dan berjalan terus hingga 1938. Anggota-anggotanya antara lain: Moritz Schlick (1882-1936), Hans Hahn (1880-1934), Otto Neurath (1882-1945), Victor Kraft (1880-1975), Harbert Feigl (1902-) dan Rudolf Carnap (1891-1970).[9]

Pandangan yang dikembangkan oleh kelompok ini disebut neopositivisme, atau sering juga dinamakan positivisme logis. Kaum positivisme logis memusatkan diri pada bahasa dan makna.[10] Mereka mengklaim bahwa kekacauan kaum idealis dengan berbagai pendekatan metafisika yang digunakan dalam melihat realitas, adalah karena bahasa yang mereka pakai secara

---

[8] Penamaan Positivisme Logis (*Logical Positivism*) diberikan oleh Herbert Feigl dan Blumberg terhadap seperangkat gagasan filosofis yang diperkenalkan oleh kelompok Lingkaran Wina. Lihat John Passmore, "Logical Positivism", dalam Paul Edwards (ed.) *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. V, (New York, London: Macmillan Publishing Co. Inc and The Free Press, 1967), p. 52

[9] Kees Bertens, *Filsafat Barat Abad XX*, (Jakarta: Gramedia,1981), p. 166

[10] Manuel Velasque, *Philosophy: A Text with Readings*, (Belmont: Wodsworth Publishing, 1999), p. 203

esensial tanpa makna. Sebagai penganut positivisme, secara umum mereka berpendapat bahwa sumber pengetahuan adalah pengalaman,[11] namun secara khusus dan eksplisit pendirian mereka sebagai berikut; (a) mereka menolak perbedaan ilmu-ilmu alam dan ilmu-ilmu sosial; (b) menganggap pernyataan-pernyataan yang tak dapat diverifikasi secara empiris, seperti etika, estetika, agama, metafisika, sebagai *nonsense*; (c) berusaha menyatukan semua ilmu pengetahuan di dalam satu bahasa ilmiah yang universal (*Unified Science*); (d) memandang tugas filsafat sebagai analisis atas kata-kata atau pernyataan-pernyataan.[12]

Di antara para anggota Lingkaran Wina, filsuf yang menarik perhatian adalah Rudolf Carnap (1891-1970). Pengaruhnya atas filsafat dewasa ini dapat dibandingkan dengan Russell dan Wittgenstein. Ia seorang pemikir yang sistematis dan orisinil. Ia pernah mengajar dan menjadi guru besar di Chicago, Princeton dan University of California di Los Angeles. Dengan tetap menyadari adanya perbedaan pemikiran dalam kelompok kajian tersebut, pembahasan ini akan banyak difokuskan pada pemikiran Carnap.

Verifikasi dan Konfirmasi

Para filsuf pada 'kelompok' Lingkaran Wina pada umumnya mencurahkan perhatiannya untuk mencari garis pemisah antara pernyataan yang bermakna (*meaningful*) dan pernyataan yang tidak bermakna (*meaningless*) berdasarkan kemungkinan untuk diverifikasi. Artinya jika suatu pernyataan dapat diverifikasi, maka ia berarti bermakna, sebaliknya jika tidak dapat diverifikasi berarti tidak bermakna. Prinsip verifikasi ini menyatakan bahwa suatu proposisi adalah bermakna jika ia dapat diuji dengan pengalaman dan dapai diverifikasi

dengan pengamatan (observasi). Sebagai akibat dari prinsip ini, filsafat tradisional haruslah ditolak, karena ungkapan-ungkapannya melampaui pengalaman, termasuk dalam teologi dan metafisika pada umumnya.

Menurut Carnap, ilmu (*science*) adalah sebuah sistem pernyataan yang didasarkan pada pengalaman langsung, dan dikontrol oleh verifikasi eksperimental. Verifikasi dalam ilmu bukanlah pernyataan tunggal, tetapi termasuk sistem dan sub-sistem pernyataan tersebut. Verifikasi didasarkan atas "pernyataan protokol" (*protocol statements*). Istilah dipahami sebagai pernyataan yang termasuk protokol dasar atau catatan langsung dari suatu pengalaman yang langsung pula.[13]

Carnap selanjutnya membedakan antara verifikasi langsung dan tak langsung.[14] Apabila suatu pernyataan yang menunjukkan sebuah persepsi sekarang, seperti "sekarang saya melihat sebuah lapangan merah dengan dasar biru", maka pernyataan ini dapat diuji secara langsung dengan persepsi kita sekarang. pernyataan tersebut dapat diverifikasi secara langsung dengan penglihatan. Artinya jika tidak dilihatnya, maka ia terbantah.[15] Sementara terhadap verifikasi tidak langsung,

---

[11] Makanya mereka menganggap kaum empirisis sebagai leluhurnya, seperti: David Hume, John S. Mill, dan Ernst Mach. Lihat Kees Bertens, *op.cit.*, p. 169

[12] F. Budi Hardiman, "Positivisme dan Hermeneutik, Suatu Usaha untuk Menyelamatkan Subjek" dalam *Basis,* Maret 1991

[13] Rudolf Carnap, "Protocol Statements and Formal Mode of Speech", dalam Oswald Hanfling (ed.), *Essential Reading in Logical Positivism,* (Oxford: Basil Blackwell, 1981), p. 152

[14] Rudolf Carnap, "The Rejection of Metaphysics", dalam Moris Weitz (ed.), *Twentieth-Century Philosophy: The Analitics Tradition,* (London, New York: The Free Press, 1966), p. 207

[15] Rudolf Carnap, "The Rejection...*Ibid.*, p. 208

Carnap memberikan jalan lewat deduksi dari pernyataan perseptual. Suatu pernyataan yang mengandung makna teoretis, tidak mungkin diverifikasi dengan menghadirkan *image* sesuatu, tetapi dengan kemungkinan pendeduksian dari pernyataan perseptual tersebut, karena kemungkinan verifikasi. Kita tidak punya gambaran aktual tentang bidang elektromagnetik dari bidang grafitasional, namun pernyatan-pernyataan perseptualnya dapat dideksi dari pernyataan-pernyatan tersebut.

Untuk lebih memahami prinsip verifikasi *'ala* Carnap, menarik dilihat pembedaannya mengenai dua hukum dalam ilmu alam, yaitu hukum empiris dan hukum teoretis. Hukum empiris adalah hukum-hukum yang dapat dikonfirmasikan secara langsung dengan observasi-empiris. Istilah "observable" sering digunakan untuk banyak fenomena yang secara langsung dapat diamati. Dengan kata lain hukum empiris adalah hukum tentang yang kelihatan (*observable*). Sementara hukum teoretis adalah hukum abstrak karena ia merupakan hipotesis. Menurut Carnap, para fisikawan sepakat bahwa hukum yang berhubungan dengan tekanan, volume, dan temperatur suatu gas, adalah hukum-hukum empiris. Di lain pihak, prilaku dari molekul-molekul tunggal adalah hukum teoretis. Hubungan kedua hukum ini bisa digambarkan, bahwa hukum empiris membantu menjelaskan suatu fakta yang diamati dan untuk memprediksi suatu fakta yang belum diamati. Dan dengan cara yang sama, hukum teoretis membantu untuk menjelaskan perumusan hukum teoretis dan memberikan peluang untuk men-*derivasi*-kan sebuah hukum empiris yang baru.

Eliminasi Metafisika

Seperti diuraikan di muka, bahwa dalam pandangan Lingkaran Wina, pernyataan metafisika, termasuk etika adalah

tidak bermakna karena ia menyajikan proposisi yang tidak bisa diverifikasi, atau sebagai proposisi yang "pseudo-statements" menurut Carnap. Menurut Carnap, banyak penentang metafisika sejak dari kaum skeptis masa Yunani hingga empirisis abad ke-19 berpendapat bahwa metafisika adalah salah (*false*), yang lain lagi menyatakan tidak pasti (*uncertain*), atas dasar bahwa problem-problemnya mengatasi (*transcendent*) batas-batas pengetahuan manusia.[16]

Carnap menggunakan logika terapan atau teori pengetahuan melalui cara-cara analisis lagis untuk mengklarifikasi muatan kognitif pernyataan-pernyataan ilmiah dan makna dari istilah-istilah yang dipakai dalam pernyataan tersebut sehingga diperoleh hasil positif dan negatif. Hasil positif dilakukan di dalam domain ilmu empiris; berbagai konsep dari bermacam-macam cabang ilmu yang diklarifikasi; hubungan-hubungan formal, logis dan epistimologisnya dibuat eksplisit. Dalam domain *metafisika*, termasuk semua filsafat nilai dan teori normatif, analisis logis menghasilkan hasil negatif bahwa *pernyataan- pernyataan* (statements) yang dinyatakan adalah tanpa makna. Atau dengan kata lain, serangkaian kata-kata adalah tanpa makna jika ia bukan merupakan sebuah pernyataan di dalam bahasa yang spesifik.[17]

Seperti dijelaskan di muka, bahwa dalam pandangan positifisme logis, metafisika, demikian pula dengan etika, adalah tidak bermakna karena ia menyajikan proposisi (*statement*) yang disebut Carnap sebagai "pseudo-statements". Menurut Carnap, suatu pernyataan (*statement*) disebut sebuah "pseudo-statements"

---

[16] John Cottingham (ed.), *Western Philosophy, An Anthology,* (Oxford: Blackwell Publisher. Ltd., 1996), p. 117-122

[17] Rudolf Carnap, "The Elimination of Metaphysics", p. 117

apabila ia melanggar aturan-aturan sintaksis logika dari pembuktian empiris. Suatu pernyataan metafisika harus ditolak atas dasar logika formal, karena ia melanggar aturan-aturan sintaksis logika, bukan karena "subject-matter" nya adalah metafisis. Pernyataan metafisis harus ditolak karena ia metafisis, bertentangan dengan kriteria empiris.

Penolakan terhadap metafisika oleh Carnap lebih ditujukan pada persoalan verifikasi, yaitu bahwa pernyataan metafisika tidak dapat menghindarkan diri dari pernyataan yang non-verifiable (tak dapat diverifikasi). Para metafisikawan bisa saja membuat pernyataan yang verifiable, sejauh putusan-putusannya dalam hal kebenaran atau kesalahan adalah didasarkan pada doktrin mereka yang memang tergantung pada pengalaman dan ini termasuk ke dalam wilayah empiris. Hal ini merupakan konsekuensi dari keinginan mereka untuk mengejar pengetahuan yang ada ke tingkat yang lebih tinggi dari pada ilmu empiris.

Menurut Carnap, pernyataan-pernyataan metafisika menggunakan bahasa ekspresi, sehingga tidak dapat diverifikasi dan tidak dapat diuji dengan pengalaman. Carnap memang membedakan dua fungsi bahasa, yaitu fungsi ekspresif dan fungsi kognitif atau representatif. Dalam fungsi ekspresif, bahasa merupakan ungkapan atau pernyataan mengenai perasaan, sebagai ucapan keadaan hati, jiwa dan memiliki kecondongan baik tetap ataupun sementara, untuk bereaksi.[18]

Dari dua fungsi bahasa tersebut, menurut Carnap, pernyataan-pernyataan metafisika hanya memiliki fungsi ekspresif, bukan fungsi representatif. Pernyataan metafisika tidak mengandung benar atau salah dari sesuatu, karena

[18] Rudolf Carnap, "The Rejection of Metaphysics", p. 210

pernyataannya di luar diskusi kebenaran atau kesalahan. Seperti juga tertawa, lirik dan musik, pernyataan metafisika adalah ekspresif, tidak representatif dan tidak teoretis. Menurut Carnap, sebuah pernyataan metafisis nampak seperti memiliki isi (*content*) dan dengan begitu tadak hanya pembaca dikelabui, tetapi juga para metafisikawan sendiri.[19]

Perpaduan Ilmu (*Unified Science*)

Seperti telah dijelaskan dimuka, bahwa kelompok Lingkaran Wina pada umumnya mencurahkan perhatiannya untuk mencari garis pemisah antara pernyataan yang bermakna (*meaningful*) dan pernyataan yang tidak bermakan (*meaningless*) berdasarkan kemungkinan untuk diverifikasi. Dengan prinsip verifikasi dan konfirmasi segera bisa dikenal, apakah suatu bahasa itu bermakna atau tidak; jika bermakna disebut ilmiah, jika tidak bermakna berarti tidak ilmiah. Dengan membuat distingsi ini, problem yang berkaitan dengan pembedaan dua ilmu, yakni ilmu kealaman dan kemanusiaan menjadi tidak menarik, bahkan perbedaan itu sendiri tidak ada.

Semua usaha kemudian dicurahkan untuk mewujudkan bahwa pernyataan-pernyataan (bahasa) semua ilmu pengetahuan bisa di "terjemahkan" ke dalam bahasa universal yang sama.[20] Lagi-lagi, Carnap adalah tokoh yang serius dalam usaha ini. Ia coba membuktikan bahwa setiap objek pengetahuan dapat didasarkan kepada pengalaman-pengalaman elementer pengenal. Untuk itu ia menyusun hirarki bahasa. Setiap tingkatan bahasa sesuai dengan tingkatan objek-objek, dan urutan tingkatan sesuai dengan urutan dalam struktur pengenalan.

---

[19] *Ibid.*, p. 215-216

[20] Lihat Kees Bertens, *op.cit.*, p. 172

Yang menjadi dasar seluruh konstruksi ini adalah tingkatan auto-psikologis (misalnya pengalaman saya tentang "merah"). Atas dasar ini kemudian disusun secara berturut-turut tingkatan: fisis, biologis, psikologis, sosial dan kultural.

Dengan demikian, kalau bahasa pada tingkatan sosio-kultural didasarkan pada tingkatan psikologis, dan tingkatan psikologis didasarkan pada tingkatan ilmu-ilmu alam, maka dapat dirumuskan semua ucapan ilmu pengetahuan dalam bahasa dasariah yang mengungkapkan pengalaman-pengalaman elementer kita. Karena itu "bahasa" sedemikian rupa ini menjadi bahasa universal bagi semua ilmu pengetahuan dan tidak ada lagi banyak ilmu pengetahuan yang berbeda-beda, tetapi hanya satu ilmu pengetahuan, yang diungkapkan dengan bahasa universal.

Banyak kalangan menilai, usaha Carnap ini sebagai usaha yang membanggakan, meski dikemudian hari, banyak mendapatkan kesulitan juga, terutama tantangan dari Neurath, yang menolak dasar kesatuan ilmu pengetahuan pada ucapan-ucapan yang berkaitan dengan ke-aku-an, atau auto-psikologis, tetapi haruslah terdiri dari ucapan-ucapan yang bersifat umum dan terbuka secara intersubjektif.

Pendapatnya tentang Filsafat

Kalau verifikasi dan konfirmasi itu menjadi syarat utama bagi sesuatu sehingga ia dapat disebut ilmu, bagaimana dengan filsafat? Filsafat, menurut pendapat Lingkaran Wina, tidak mempunyai suatu wilayah penelitian tersendiri. Realitas empiris dengan segala aspeknya dipelajari oleh ilmu pengetahuan khusus, sementara suatu realitas yang non-empiris dan transenden tidak mungkin menjadi objek pengetahuan. Objek filsafat tradisional seperti 'Ada yang Absolut' tidak dapat

menjadi wilayah yang digarap oleh pengetahuan kita, karenanya penyataan-pernyataan yang menyangkut objek-objek yang demikian itu merupakan pernyataan semu. Problem-problem kefilsafatan juga hanya semu belaka, karena tidak didasarkan pada penggunaan bahasa yang bermakna (*meaningful*), tetapi menggunakan bahasa yang penuh emosi dan perasaan (*emotional use of language*)

Berdasarkan pemahaman sedemikian ini, tugas tunggal yang tertinggal bagi filsafat ialah memeriksa susunan logis bahasa ilmiah, baik dalam perumusan penyelidikan ilmu alam, maupun dalam logika dan matematika. Dengan demikian, filsafat ilmu adalah logika ilmu. Filsafat ilmu harus disusun berdasarkan analogi logika formal. Sebagaimana logika formal selalu menyibukkan diri dengan problem 'bentuk' (*forma*), dan bukannya dengan 'isi' proposisi dan argumen, demikian pula logika ilmu lebih mengurusi bentuk-bentuk logis pernyataan ilmiah.[21]

E. Karl Popper: *Falsifikasi*

Nama lengkapnya Karl Raimund Popper, ia lahir di Wina pada tahun 1902. Ketika umurnya 17 tahun, ia sempat menganut komunisme, tetapi tidak lama kemudian ia meninggalkan aliran politik ini, dengan alasan, karena para penganutnya hanya menerima begitu saja suatu dogmatisme yang tidak kritis. Pada tahun 1928 ia meraih gelar "doktor filsafat" dengan suatu disertasi tentang *Zur Methodenfrage der Denkpsychologie*. Popper bermukim di Selandia Baru dan diangkat menjadi profesor di *London School of Economics* pada tahun 1948 berkat karyanya yang anti-Komunis, *The Open*

[21] C. Verhaak dan R. Haryono Imam, *op.cit.*, p.155-156

Society and Its Enemies (1945). Gagasan Popper tentang hakikat prosedur ilmiah dikembangkan dalam *Logic of Scientific Discovery* (edisi Jerman 1934, terjemahan 1959). Meski ia banyak mengenal anggota *Lingkaran Wina* dan sering melakukan kontak, seperti pada Viktor Kraft dan Herbert Feigl, namun ia tidak pernah menjadi anggota *Lingkaran Wina*, bahkan tidak pernah menghadiri pertemu-an-pertemuan mereka. Popper sendiri menyebut dirinya sebagai kritikus yang paling tajam terhadap kelompok *Lingkaran Wina*.

Dalam kaitannya dengan problem filsafat ilmu, pemikiran Popper, oleh beberapa penulis sering dikelompokkan dalam tiga tema, yaitu persoalan induksi, persoalan demarkasi, dan persoalan dunia ketiga. Ia memang tidak sependapat dengan keyakinan tradi-sional tentang 'induksi', dan menyatakan bahwa tak ada sejumlah contoh-contoh khusus yang menjamin prinsip universal. Demikian juga soal 'verifikasi' sebagaimana diyakini Lingkaran Wina. Bagi dia, 'falsifikasi' atau juga disebut 'falsifiabilitas' adalah batas pemisah (demarkasi) yang tepat, antara ilmu dengan yang bukan-ilmu.

Induksi dan Hipotesa

Bagi para praktisi ilmu, metode induksi sering tidak pernah jadi persoalan, namun bagi pengamat, teoritisi dan filsuf ilmu, induksi selalu menjadi problem. Persoalan yang paling mendasar bagi mereka adalah, bahwa metode induksi yang berangkat dari beberapa kasus partikular kemudian dipakai untuk menciptakan hukum umum dan mutlak perlu (*necessary and sufficient cause*). Misalnya dengan berdasarkan beberapa penelitian (kasus) ditemukan bahwa angsa berwarna putih, kemudian disimpulkan bahwa semua angsa berwarna putih. Atau berdasarkan penelitian, bahwa emas dipanaskan memuai,

besi dipanaskan memuai, tembaga dipanaskan memuai, lalu disimpulkan bahwa semua logam dipanaskan memuai. Di antara filsuf yang mempersoalankan 'proses generalisasi' dengan cara induksi adalah Francis Bacon, meski kemudian ia mengajukan teori "idola"nya. John S. Mill juga melakukan hal yang sama, konsep yang diajukanya ialah metode kesesuaian, ketidaksesuaian, dan metode *residue*.[22] Filsuf yang secara radikal menolak proses generalisasi ini adalah David Hume. Sementara Popper sendiri, dalam hal ini setuju dengan Hume, bahwa peralihan dari yang partikular ke yang universal itu secara logis tidak sah.

Secara khusus, Popper mengkritik pandangan neo-positivisme (*Vienna Circle*), yang menerapkan pemberlakukan hukum umum —dan menganggapnya— sebagai teori ilmiah. Seperti telah diketahui, mereka memperkenalkannya dengan sebutan ungkapan barmakna (*meaningful*), untuk dibedakannya dari ungkapan yang tidak bermakna (*meaningless*) berdasarkan kriteria dapat atau tidaknya dibenarkan secara empiris. Popper berbeda anggapan mereka bahwa suatu teori umum dapat dirumuskan dan dibuktikan kebenarannya melalui prinsip verifikasi. Bagi Popper, suatu teori tidak bersifat ilmiah hanya karena bisa dibuktikan (kebenarannya), melainkan karena dapat diuji (*testable*), dalam arti dapat diuji dengan percobaan-percobaan sistematis untuk menyangkalnya. Apabila suatu hipotesa atau suatu teori dapat bertahan melawan segala penyangkalan, maka kebenaran hipotesa atau teori tersebut semakin diperkokoh (*corroboration*). Makin besar kemungkinan untuk menyangkal suatu teori dan jika teori itu terus bisa bertahan, maka semakin kokoh pula kebenarannya.

---

[22] Untuk lebih jelas baca buku ini pada bab John S. Mill

Menurut Popper, teori-teori ilmiah selalu dan hanyalah bersifat hipotetis (dugaan sementara), tak ada kebenaran terakhir. Setiap teori selalu terbuka untuk digantikan oleh teori yang lebih tepat. Untuk itu Popper lebih suka menggunakan istilah hipotesa, atas dasar kesementaraannya. Upayanya ini, ia sebut dengan *the thesis of refutability*: suatu ungkapan atau hipotesa bersifat ilmiah jika secara prinsipil terdapat kemungkinan untuk menyangkalnya (*refutability*). Atau dengan kata lain, perlu adanya kemungkinan untuk menjalankan kritik. Ilmuwan yang sejati tidak akan takut pada kritik, sebaliknya ia sangat mengharapkan kritik, sebab hanya melalui jalan kritik ilmu pengetahuan terus mengalami kemajuan.

Begitulah, bagi Popper sebuah hipotesa, hukum, atau teori, kebenarannya hanya bersifat sementara, yakni sejauh belum ditemu-kan kesalahan-kesalahan yang ada di dalamnya. Jika ada pernyataan: "semua angsa itu berbulu putih", melalui prinsip refutasi tersebut, hanya dengan ditemukan seekor angsa yang berbulu selain putih, maka runtuhlah pernyataan semula. Bagi Popper, ilmu pengetahuan dapat berkembang maju, jika suatu hipotesa telah dibuktikan salah, sehingga dapat digantikan dengan hipotesa yang baru. Namun ada kemungkinan lain, yaitu hanya salah satu unsur hipotesa yang dibuktikan salah untuk digantikan dengan unsur baru yang lain, sehingga hipotesa telah disempurnakan.

Pandangan Popper ini, sekaligus menunjukkan bahwa proses pengembangan ilmu bukanlah dengan jalan akumulasi, dalam arti pengumpulan bukti-bukti positif atau bukti-bukti yang mendukung suatu teori, sebagaimana pandangan neo-positivisme. Bagi Popper, proses pengembangan ilmu adalah dengan jalan eliminasi terhadap kemungkinan kekeliruan dan kesalahan (*error elimination*). Lebih jauh, untuk membuktikan

pandangannya itu, ia menggunakan bukti-bukti sejarah ilmu, dalam hal ini koreksi (*error elimination*) dari Einstein terhadap fisika Newton, di mana setelah diskusi beberapa waktu, para ahli kemudian sepakat dalam menerima fisika Einstein sebagai lebih memuaskan dari pada fisika Newton untuk menerangkan gejala-gejala fisis dalam dunia kita. Sejarah ilmu ini, bagi Popper, merupakan contoh paling jelas dalam memperlihatkan bagaimana proses pertumbuhan ilmu pengetahuan. Suatu teori ilmiah tidak pernah benar secara definitif atau mendekati kebenaran, karena teori-teori kita lihat menjadi lebih terperinci dan bernuansa. Selalu kita harus rela meninggalkan suatu teori, jika muncul teori yang ternyata lebih memuaskan untuk menjelaskan fakta-fakta. Bagi Popper, kemajuan ilmiah itu dicapai lewat 'dugaan dan penyanggahan', dan semangat kritik diri (*self-critical*) adalah esensi ilmu.

Demarkasi dan Falsifikasi

Seperti telah disinggung di atas, problem demarkasi Popper ini berkaitan dengan upayanya mengoreksi gagasan dasar Lingkaran Wina, dalam hal ini pembedaan antara ungkapan yang disebut barmakna (*meaningful*) dari yang ungkapan tidak bermakna (*meaningless*) berdasarkan kriteria dapat atau tidaknya dibenarkan secara empiris (verifikasi-konfirmasi). Pembedaan itu digantinya dengan apa yang disebut demarkasi atau garis batas, dalam hal ini, antara ungkapan ilmiah dan tidak ilmiah. Karena menurut Popper, ungkapan yang tidak bersifat ilmiah mungkin sekali sangat bermakna (*meaningful*), begitu sebaliknya.

Popper melihat beberapa kelemahan prinsip verifikasi Lingkaran Wina, antara lain: *pertama* prinsip verifikasi tidak pernah mungkin digunakan untuk menyatakan kebenaran

hukum-hukum umum. Hukum-hukum umum dalam ilmu pengetahuan tidak pernah dapat diverifikasi. Karena, seperti halnya metafisika, harus diakui seluruh ilmu pengetahuan alam (yang sebagian besar terdiri dari hukum-hukum umum) adalah tidak bermakna. *Kedua,* berdasarkan prinsip verifikasi, metafisika –disebut— tidak bermakna, tetapi dalam sejarah dapat disaksikan bahwa acap kali ilmu pengetahuan lahir dari pandangan-pandangan metafisis atau bahkan mistis tentang dunia. Suatu ungkapan metafisis bukan saja dapat bermakna tetapi bisa juga benar, biarpun baru menjadi ilmiah kalau sudah diuji dan dites. *Ketiga*, untuk menyelidiki bermakna tidaknya suatu ungkapan atau teori, lebih dulu harus bisa dimengerti. Sehingga, yang jadi persoalan, bagaimana bisa dimengerti jika tidak bermakna, lantas apa yang disebut teori?

Kiranya atas dasar ini, Popper selanjutnya mengajukan prinsip falsifikasi sebagai ciri utama teori ilmiah. Menurutnya, sebuah proposisi (ataupun teori) empiris harus dilihat potensi kesalahannya. Sejarah menunjukkan, selama suatu teori bisa bertahan dalam upaya falsifikasi selama itu pula teori tersebut tetap kokoh, meski ciri kesementaraannya tetap tidak hilang.[23] Suatu teori bersifat ilmiah, jika terdapat kemungkinan secara prinsipil untuk menyatakan salahnya. Itulah maksud dari "prinsip falsifiabilitas'. Suatu teori yang secara prinsipil mengeksklusikan setiap kemungkinan untuk mengemukakan suatu fakta yang menatakan salahnya teori itu, menurut Popper pasti tidak bersifat ilmiah.

Hal ini menunjukkan bahwa kemajuan ilmu pengetahuan itu tidak bersifat akumulatif dari waktu ke waktu.

---

[23] R. Henre, "Philosophy of Science, History of", dalam Paul Edward (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy,* vol. VI, (289-296), p. 294

Perkembangan dan pertumbuhan ilmu terjadi akibat dari eliminasi yang semakin ketat terhadap kemungkinan salah. Pengembangan ilmu itu dilakukan dengan uji-hipotesis sehingga bisa disalahkan dan dibuang bila memang salah. Maka metode yang cocok untuk upaya ini adalah falsifikasi.

Dengan demikian, aktivitas keilmuan hanya bersifat mengurangi kesalahan sampai sejauh mungkin mendekati kebenaran yang objektif. Maka pengembangan ilmu dilakukan dengan cara merontokkan teori karena terbukti salah, untuk mendapatkan teori yang baru. Untuk itu, falsifikasi menjadi metode atau alat untuk membedakan *genuine science* (ilmu murni) dari apa yang disebut Popper sebagai *pseudo science* (ilmu tiruan). Karena itulah Popper mengatakan, "*science is revolution in permanence and criticism is the heart of the scientific enterprise*".[24] Jadi, kriteria keilmiahan sebuah teori adalah teori itu harus bisa disalahkan (*falsifiability*), bisa disangkal (*refutability*) dan bisa diuji (*testability*). Pemikiran Popper ini yang mengantarkannya dikenal sebagai epistemolog rasionalisme-kritis dan empirisis modern.[25]

Dunia Tiga

Untuk melihat keutuhan pemikiran filsafat ilmu Popper, perlu sedikit diuraikan konsepnya yang lain, yaitu Dunia Tiga. Popper membedakan 'realitas' menjadi apa yang ia sebut Dunia Satu, yakni kenyataan fisis dunia, Dunia Dua, yakni

---

[24] Sebagaimana dikutip Lakatos, "Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes", dalam Imre Lakatos dan Alan Musgrave (ed.) *Criticism and the Growth of Knowledge*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1974), p. 92

[25] Karl R. Popper, *Conjuctures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, ed. Revisi, cet. V, (London: Routledge, 1974), p. 52

segala kejadian dan kenyaan psikis dalam diri manusia, dan Dunia Tiga, yaitu segala hipotesa, hukum, dan teori ciptaan manusia dan hasil kerja sama antara Dunia Satu dan Dunia Dua serta seluruh bidang kebudayaan, seni, metafisika, agama, dan lain-lain.

Menurut Popper, Dunia Tiga hanya ada selama dihayati, dalam arti berupa karya dan penelitian ilmiah, dalam studi yang berlangsung, membaca buku, dalam ilham yang sedang mengalir dalam diri para seniman dan penggemar seni yang mengandaikan adanya suatu kerangka. Sesudah penghayatan itu, semuanya langsung "mengendap" dalam bentuk fisik alat-alat ilmiah, buku-buku, karya seni, dan seterusnya. Dengan mengendapannya itu semua, maka mereka telah menjadi bagian dari Dunia Satu, namun bisa bangkit menjadi Dunia Tiga kembali, berkat perhatian Dunia Dua. Dalam pandangan Popper, Dunia Tiga menpunyai kedudukannya sendiri, mempunyai otoritas dan tidak terikat baik pada Dunia Satu maupun pada Dunia Dua.

Pemikiran Popper ini akan terlihat signifikansinya, terutama untuk memahami konsepnya: falsifikasi. Jika suatu teori mengalami gugur setelah dilakukan kritik, sudah tentu kenyataan fisis-objektif tidak mengalami perubahan. Popper memang ingin menghindari dua ekstrim, yaitu objektivisme yang memandang hukum alam ada pada kenyataan fisis dan subjektivisme yang berpandangan bahwa hukum alam adalah dimiliki dan dikuasai manusia. Bagi Popper, manusia terus bergerak semakin mendekati kebenaran.

F. Thomas S. Kuhn: *Paradigma*

Thomas S. Kuhn lahir pada 18 Juli 1922 di Cincinnati, Ohio Amerika Serikat. Pada tahun 1949 ia memperoleh gelar Ph.D dalam bidang ilmu fisika di Havard University. Di tempat yang sama ia kemudian bekerja sebagai asisten dosen dalam bidang pendidikan umum dan sejarah ilmu. Pada tahun 1956, Kuhn menerima tawaran kerja di Universitas California, Berkeley sebagai dosen dalam bidang sejarah sains. Tahun 1964, ia mendapat anugrah gelar Guru Besar (profesor) dari Princeton University dalam bidang filsafat dan sejarah sains. Selanjutnya pada tahun 1983 ia dianugrahi gelar profesor untuk kesekian kalinya, kali ini dari Massachusetts Institute of Uniersity. Thomas Kuhn menderita penyakit kanker selama beberapa tahun di akhir masa hidupnya, yang akhirnya meninggal dunia pada hari senin 17 Juni 1996 dalam usia 73 tahun.

Karya Kuhn cukup banyak, namun yang paling terkenal dan mendapat sambutan dari para filsuf ilmu dan ilmuwan pada umumnya adalah *The Structure of Scientific Revolutions*, sebuah buku yang terbit pada tahun 1962 oleh University of Chicago Press. Buku itu sempat terjual lebih dari satu juta copy dalam 16 bahasa dan direkomendasikan menjadi bahan bacaan dalam kursus-kursus atau pengajaran yang berhubungan dengan pendidikan, sejarah, psikologi, riset dan sejarah dan filsafat sains.[26]

Dalam karyanya itu, Kuhn menggunakan model politik dalam menjelaskan perkembangan sains. Kuhn memakai

[26] Lihat *HYPPERLINK* http://www.emory.edu/Education/mfp/kuhnquote.html.

istilah revolusi untuk menggambarkan proses invensi (*invention*) dalam sains dan memberi penekanan serius pada aspek wacana ilmiah. Bagi Kuhn, revolusi ilmiah dan revolusi politik memiliki karakter yang sama. Keduanya terbentuk dari persepsi yang ada di masyarakat bahwa institusi di mana mereka berada sudah tidak bekerja dengan baik. Persepsi ini lalu menstimulus lahirnya krisis yang menuju pada revolusi dengan tujuan perubahan institusional.

Momentum Kuhn

Pandangan Kuhn tentang ilmu dan perkembangannya pada dasarnya merupakan respon terhadap pandangan neo positivisme dan Popper. Proses verifikasi dan konfirmasi-eksperimentasi dari "bahasa ilmiah", dalam pandangan *Vienna Circle*, merupakan langkah dan proses perkembangan ilmu, sekaligus sebagai garis pembeda antara apa yang disebut ilmu dengan yang bukan ilmu. Sementara pada Popper, proses perkembangan ilmu —yang menurutnya harus berkemungkinan mengandung salah— itu, adalah dengan proses yang disebut falsifikasi (proses eksperimentasi untuk membuktikan salah dari suatu teori ilmu) dan refutasi (penyangkalan teori). Dua pandangan ini tampak seperti berbeda, terutama kriteria dari sesuatu yang disebut ilmiah. Namun sebenarnya keduanya memiliki persamaan, bahkan cukup fundamental. Keduanya jelas memiliki nuansa positivistik dan karenanya juga objektifistik, yang cenderung memisahkan (dalam arti ada distansi) antara ilmu dan unsur-unsur subjektifitas dari ilmuwan; keduanya juga memandang, proses perkembangan ilmu adalah dengan jalan linier-akumulasi dan eliminasi.

Kuhn menolak pandangan di atas (pemikiran positivistik-objektifistik dan proses evolusi, akumulasi, dan eliminasi

dalam perkembangan ilmu). Kuhn memandang ilmu dari perspektif sejarah, dalam arti sejarah ilmu, suatu hal yang sebenarnya juga dilakukan Popper. Bedanya, Kuhn lebih mengeksplorasi tema-tema yang lebih besar, misalnya apakah hakikat ilmu, baik dalam prakteknya yang nyata maupun dalam analisis konkrit dan empiris. Jika Popper menggunakan sejarah ilmu sebagai bukti untuk mempertahankan pendapatnya, Kuhn justru menggunakan sejarah ilmu sebagai titik tolak penyelidikannya. Baginya, filsafat ilmu harus berguru kepada sejarah ilmu, sehingga dapat memahami hakikat ilmu dan aktivitas ilmiah yang sesungguhnya.

Paradigma dan Konstruksi Komunitas Ilmiah

Temuan-temuan Kuhn kemudian diterbitkan dalam karyanya *The Structure of Scientific Revolutions,* yang memang cukup mengguncang dominasi paradigma positivistik. Di dalam bukunya itu, ia menyatakan bahwa ilmuwan bukanlah para penjelajah berwatak pemberani yang menemukan kebenaran-kebenaran baru. Mereka lebih mirip para pemecah teka-teki yang bekerja di dalam pandangan dunia yang sudah mapan. Kuhn memakai istilah "paradigma" untuk menggambarkan sistem keyakinan yang mendasari upaya pemecahan teka-teki di dalam ilmu. Dengan memakai istilah "paradigma", ia bermaksud mengajukan sejumlah contoh yang telah diterima tentang praktek ilmiah nyata, termasuk di dalamnya hukum, teori, aplikasi, dan instrumentasi, yang menyediakan model-model, yang menjadi sumber konsistensi dari tradisi riset ilmiah tertentu. Menurut Kuhn, tradisi-tradisi inilah yang oleh sejarah ditempatkan di dalam rubrik-rubrik seperti "Ptolemaic Astronomy" (atau copernican), "Aristotelian dynamic" (atau

Newtonian), "corpuscular optics" (atau wave optics) dan sebagainya.[27]

Pandangan Kuhn ini telah membuat dirinya tampil sebagai prototipe pemikir yang mendobrak keyakinan para ilmuwan yang bersifat positivistik. Pemikiran positivisme memang lebih menggarisbawahi validitas hukum-hukum alam dan hukum sosial yang bersifat universal, yang dapat dibangun oleh rasio. Mereka kurang begitu berminat untuk melihat faktor historis yang ikut berperan dalam aplikasi hukum-hukum yang dianggap sebagai universal tersebut.

Fokus pemikiran Kuhn ini memang menentang pendapat golongan realis yang mengatakan bahwa sains-fisika dalam sejarahnya berkembang melalui pengumpulan fakta-fakta bebas konteks. Sebaliknya ia menyatakan bahwa perkembangan sains berlaku melalui apa yang disebut paradigma ilmu. Menurut Kuhn, paradigma ilmu adalah suatu kerangka teoritis, atau suatu cara memandang dan memahami alam, yang telah digunakan oleh sekelompok ilmuwan sebagai pandangan dunia (*world view*) nya. Paradigma ilmu berfungsi sebagai lensa yang melaluinya ilmuwan dapat mengamati dan memahami masalah-masalah ilmiah dalam bidang masing-masing dan jawaban-jawaban ilmiah terhadap masalah-masalah tersebut.

Paradigma ilmu dapat dianggap sebagai suatu skema kognitif yang dimiliki bersama. Sebagaimana skema kognitif itu memberi kita, sebagai individu suatu cara untuk mengerti alam sekeliling, maka suatu paradigma ilmu memberi sekumpulan ilmuwan itu suatu cara memahami alam ilmiah. Bila seorang ilmuwan memperhatikan suatu fenomena dan

[27]Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution,* (Chicago: The University of Chicago Press, 1970), p. 10

menafsirkan apa makna pemerhatiannya itu, ilmuwan itu menggunakan suatu paradigma ilmu untuk memberi makna bagi pemerhatiannya itu. Kuhn menamakan sekumpulan ilmuwan yang telah memilih pandangan bersama tentang alam (yakni paradigma ilmu bersama) sebagai suatu "komunitas ilmiah". Istilah komunitas ilmiah bukan berarti sekumpulan ilmuwan yang bekerja dalam suatu tempat. Suatu komunitas ilmiah yang memiliki suatu paradigma bersama tentang alam ilmiah, memiliki kesamaan bahasa, nilai-nilai, asumsi-asumsi, tujuan-tujuan, norma-norma dan kepercayaan-kepercayaan.

Dengan demikian, paradigma ilmu tidak lebih dari suatu konstruksi segenap komunitas ilmiah, yang dengannya mereka membaca, menafsirkan, mengungkap, dan memahami alam. Berdasarkan bukti-bukti dari sejarah ilmu, Kuhn menyimpulkan bahwa faktor historis yakni faktor *non*matematis-positivistik, merupakan faktor penting dalam bangunan paradigma keilmuan secara utuh. Temuan Kuhn ini, dengan begitu, memperkuat alur pemikiran bahwa sains bukannya *value-neutral,* seperti yang terjadi dalam pemecahan persoalan-persoalan matematis, tetapi sebaliknya ilmu pengetahuan sesungguhnya adalah *value laden*, yang erat terkait dengan nilai-nilai sosio-kultural, nilai-nilai budaya, pertimbangan politik praktis dan lain sebagainya. Atas pandangannya yang meyakini bahwa ilmu memiliki keterkaitan dengan faktor subjektifitas, dalam arti kontruksi sosio-kultural dari komunitas ilmiah yang berwujud paradigma ilmu, filsafat ilmu Kuhn disebut oleh kalangan positivis sebagai *psychology of discovery*, yang dibedakan dengan *logic of discovery* sebagaimana positivis.

Konsekuensi lebih jauh dari pandangan Kuhn, bahwa metode ilmiah (dalam hal ini, proses observasi, eksperimentasi, deduksi dan konklusi yang diidealisasikan) yang menjadi dasar

kebanyakan klaim ilmu akan objektivitas dan universalitas, telah berubah hanya menjadi semacam ilusi. Bagi Kuhn, paradigmalah yang menentukan jenis-jenis eksperimen yang dilakukan para ilmuwan, jenis-jenis pertanyaan yang mereka ajukan, dan masalah yang mereka anggap penting. Tanpa paradigma tertentu, para ilmuwan bahkan tak bisa mengumpulkan "fakta": dengan tiadanya paradigma atau calon paradigma tertentu, semua fakta yang mungkin sesuai dengan perkembangan ilmu tertentu tampak seakan sama-sama relevan. Akibatnya, pengumpulan fakta hampir semuanya merupakan aktivitas acak.[28]

Proses Perkembangan Ilmu

Menurut Kuhn, proses perkembangan ilmu pengetahuan manusia tidak dapat terlepas sama sekali dari apa yang disebut -keadaan- "normal science" dan "revolutionary science". Semua ilmu pengetahuan yang telah tertulis dalam texbook adalah termasuk dalam wilayah "sains mormal" (*normal science*). Sains normal bermakna penyelidikan yang dibuat oleh suatu komunitas ilmiah dalam usahanya menafsirkan alam ilmiah melalui paradigma ilmiahnya. Sains normal adalah usaha sungguh-sungguh dari ilmuwan untuk menundukkan alam masuk ke dalam kotak-kotak konseptual yang disediakan oleh paradigma ilmiah dan, untuk menjelaskan, diumpamakan sains normal itu sebagai dapat menyelesaikan masalah teka-teki. Sebagaimana penyelesaian-penyelesaian masalah teka-teki menggunakan gambar pada kotak untuk membimbingnya dalam menyelesaikan teka-teki itu, maka suatu paradigma ilmiah memberi komunitas ilmiah suatu gambaran tentang

---

[28] *Ibid.*, p. 15

bagaimana sepatutnya bentuk dunia ilmiah mereka, yang dengan begitu semua serpihan-serpihan penyelidikan ilmiah digabungkan satu sama lain. Kemajuan dalam sains normal diukur menurut banyaknya serpihan dari teka-teki yang telah dikumpulkan (yakni berapa banyak lingkungan ilmiah yang dapat diamati dan dipahami oleh komunitas ilmiah tersebut). Semakin banyak lingkungan ilmiah dapat diterangkan oleh suatu komunitas ilmiah semakin besar pula kemajuan dicapai-nya. Begitulah "paradigma" berkaitan erat dengan sains normal.

Dalam wilayah "normal science" ini bisa saja ada banyak per-soalan yang tidak dapat terselesaikan, dan bahkan inkon-sistensi. Inilah keadaan yang oleh Kuhn disebut anamolies, keganjilan-keganjilan, ketidaktepatan, ganjalan-ganjalan, penyimpangan-penyimpangan dari yang biasa, suatu keadaan yang sering kali tidak dirasakan bahkan tidak diketahui oleh para pelaksana di lapangan. Kebiasaan memecahkan persoalan lewat cara-cara yang biasa berlaku secara konvensional, cara-cara standar, cara-cara yang sudah terbakukan dan mapan, ingin tetap dipertahankan oleh para praktisi yang ada di lapangan. Oleh karena terkurung oleh rutinitas, para praktisi tersebut biasanya dan sering kali tidak menyadari adanya anomali-anomali yang melekat dalam wilayah "normal science". Anomalies tidak dapat dipecahkan secara tuntas dalam wilayah "normal science". Hanya kalangan peneliti serius tertentu, para pengamat, dan kritikus yang secara relatif mengetahui adanya anomalies tersebut. Mereka inilah pelaku dari apa yang disebut sains luar biasa.

Sains luar biasa berlaku bila dalam perjalanan sains normal, suatu komunitas ilmiah mulai mengumpulkan data yang tidak sejalan dengan pandangan paradigma mereka

terhadap alam. Bila suatu komunitas ilmiah mulai mempersoalkan kesempurnaan paradigmanya, maka semenjak itu ia memasuki keadaan krisis. Usaha komunitas untuk menyelesaikan krisis adalah proses sains luar biasa. Krisis berlaku setelah lama mengalami sains normal dan merupakan fase yang harus dilalui menuju kemajuan ilmiah. Krisis adalah suatu mekanisme koreksi diri yang memastikan bahwa kekakuan pada fase sains normal tidak akan berkelanjutan. Persoalan yang selalu dicari jawabannya oleh anggota komunitas ilmiah adalah: "mana paradigma yang membolehkan kita menyelesaikan teka-teki dengan berhasil".

Jika anomalies yang kecil-kecil tersebut terakumulasi dan menjadi terasa begitu akut sehingga pada saatnya ditemukan pemecahan yang lebih memuaskan oleh para ilmuwan. Artinya suatu komunitas ilmiah kemudian dapat menyelesaikan keadaan krisisnya dengan menyusun diri di sekiling suatu paradigma baru, maka terjadilah apa yang disebut oleh Kuhn dengan "revolusi sains" (*revolutionary science*). Di sini, para ilmuwan yang turut mengambil bagian dalam revolusi itu mengalami perputaran serupa gestalt dalam cara-cara mereka mengamati dan memahami alam:

> *"It is rather as if the professional community had been suddenly transported to another planet where familiar objects are seen in a different light and are joined by unfamiliar ones as well ... after a revolution, scientists are responding to a different world."* [29]

Sesudah suatu komunitas ilmiah mengalami revolusi dan perputaran serupa gestalt yang menyertainya, maka kemajuan penyelesaian teka-teki yang dicapai pada fase sains

---

[29] *Ibid.*, p. 111

normal haruslah dinilai dari keadaaan baru sebab gambarannya sudah berubah. Bila suatu komunitas ilmiah menyusun diri kembali di sekiling suatu paradigma baru, maka ia memilih nilai-nilai, norma-norma, asumsi-asumsi, bahasa-bahasa, dan cara cara-cara mengamati dan memahami alam ilmiahnya dengan cara baru. Inilah proses pergeseran paradigma (*shifting paradigm*) terjadi, yakni suatu proses dari keadaan "normal science" ke wilayah "revolutionary science". Cara pemecahan persoalan model lama ditinggalkan dan menuju cara pemahaman dan pemecahan yang baru. Mereka yang bekerja di dalam paradigma umum dan dogmatis mengunakan sumber dayanya untuk menyempurnakan teori, menjelaskan data-data yang membingungkan, menetapkan ketepatan ukuran-ukuran standar yang terus meningkat, dan melakukan kerja lain yang diperlukan untuk memperluas batas-batas ilmu normal.

Dalam periode "revolutionary science", hampir semua kosa kata, istilah-istilah, konsep-konsep, idiom-idiom, cara penyelesaian persoalan, cara berpikir, cara mendekati persoalan berubah dengan sendirinya. Sudah barang tentu, khazanah intelektual yang lama masih dapat dimanfaatkan sejauh ia masih menyentuh persoalan yang dihadapi. Tetapi, jika cara pemecahan persoalan model lama memang sama sekali tidak dapat digunakan untuk memecahkan persoalan yang datang kemudian, maka secara otomatis dibutuhkan seperangkat cara, rumusan dan wawasan yang sama sekali baru untuk memecahkan persoalan-persoalan yang baru, yang timbul sebagai akibat kemajuan ilmu dan teknologi, yang berakibat pula pada perluasan wawasan dan pengalaman manusia itu sendiri. Anomlies seperti digambarkan ini misalnya yang terjadi pada pola dan tata cara pemecahan masalah yang diajukan Newton kemudian dikoreksi dan disempurnakan oleh Einstein.

Dalam 'skema Kuhn' di atas terlihat bahwa suatu stabilitas dogmatis dapat diselingi oleh revolusi-revolusi yang sesekali terjadi. Ia menggambarkan bermulanya ilmu revolusioner secara gamblang: "Sains normal... sering menindas kebaruan-kebaruan fundamental karena mereka pasti bersifat subversif terhadap komitmen dasarnya...(namun) ketika profesi tak bisa lagi mengelak dari anomali-anomali yang menrongrong tradisi praktek ilmiah yang sudah ada..."[30], maka dimulailah investigasi yang berada di luar kelaziman. Suatu titik tercapai ketika krisis hanya bisa dipecahkan dengan revolusi di mana paradigma lama memberikan jalan bagi perumusan paradigma baru. Demikianlah "sains revolusioner" mengambil alih. Namun, apa yang sebelumnya pernah revolusioner itu juga dengan sendirinya akan mapan dan menjadi ortodoksi baru, dalam arti sains normal yang baru. Jadi, menurut Kuhn, ilmu berkembang melalui siklus-siklus: sains normal diikuti oleh revolusi yang diikuti lagi oleh sains normal dan kemudian diikuti lagi oleh revolusi. Setiap paradigma bisa menghasilkan karya khusus yang menentukan dan membentuk paradigma.

Hal ini tentu saja berbeda dengan *image* tradisional tentang ilmu sebagai penerimaan atas pengetahuan secara progresif, gradual dan kumulatif yang didasarkan pada kerangka eksperimental yang dipilih secara rasional, Kuhn menunjukkan ilmu normal sebagai upaya dogmatis. Jika kita menganggap teori-teori ilmiah yang sudah ketinggalan zaman seperti dinamika Aristotelian, kimia flogistis, atau termodinamika kalori sebagai mitos, menurut Kuhn, kita bisa sama-sama bersikap logis untuk menganggap teori-teori saat ini sebagai irrasional dan dogmatis:

---

[30] *Ibid.*, p. 5-6

> *"Jika keyakinan-keyakinan yang kedaluarsa itu hendak disebut mitos-mitos, maka mitos-mitos itu bisa dibasikan lewat jenis-jenis metode yang sama dan berlaku untuk jenis-jenis rasio yang sama yang kini mengarahkan pengetahuan ilmiah. Jika di lain pihak semua itu disebut ilmu, maka ilmu telah mencakup bangunan-bangunan keyakinan yang sangat tidak sesuai dengan bangunan-bangunan yang kita percayai saat ini.... (ini) menyulitkan kita untuk melihat perkembangan ilmiah sebagai proses akumulasi."*[31]

Pergeseran paradigma mengubah konsep-konsep dasar yang melandasi riset dan mengilhami standar-standar pembuktian baru, teknik-teknik riset baru, serta jalur-jalur teori dan eksperimen baru yang secara radikal tidak bisa dibandingkan lagi dengan yang lama. Kebanyakan aktivitas ilmiah, menurut Kuhn, berlangsung di dalam rubrik "sains normal", yakni ilmu yang kita jumpai dalam buku-buku teks, dan yang mensyaratkan agar riset "didasarkan pada satu pencapaian ilmiah masa silam atau lebih, pencapaian-pencapaian yang diakui sementara waktu oleh komunitas ilmiah tertentu sebagai dasar bagi praktek selanjutnya."[32] Ilmu yang restriktif dan bersifat pemecahan masalah secara tertutup ini memiliki kekurangan maupun kelebihannya. Di satu sisi ia memungkinkan komunitas ilmiah untuk mengumpulkan data berdasarkan suatu basis sistematis dan secara cepat memperluas batas-batas ilmu.[33] Dan di lain pihak, sains normal mengisolasi komunitas ilmiah dari segala sesuatu yang berada di luar komunitas itu. Masalah-masalah yang penting secara sosial, yang tak bisa direduksi menjadi bentuk pemecahan teka-teki akan dikesampingkan, dan apa pun yang berada di luar lingkup konseptual dan instrumental paradigma itu dianggap tidak relevan.

---

[31] *Ibid.*, p. 2-3
[32] *Ibid.*, p. 10
[33] *Ibid.*, p. 20

Penutup

Demikianlah, dalam pandangan Kuhn, perkembangan dan kemajuan ilmiah bersifat revolusioner, bukan evolusi atau akumulatif sebagaimana anggapan sebelumnya. Perkembangan ilmu itu tidak disebabkan oleh dikuatkan dan dibatalkannya suatu teori, tetapi lebih disebabkan oleh adanya pergeseran paradigma. Paradigma pada dasarnya adalah hasil kontruksi sosial para ilmuwan (kominitas ilmiah), yang merupakan seperangkat keyakinan meraka sebagai cara pandang terhadap dunia dan contoh-contoh prestasi atau praktek ilmiah konkrit. Cara kerja paradigma dan terjadinya revolusi ilmiah dapat digambarkan secara umum ke dalam tahap-tahap sebagai berikut: *Tahap pertama,* paradigma ilmu membimbing dan mengarahkan aktivitas ilmiah dalam masa ilmu normal (*normal science*). Di sini para ilmuwan berkesempatan menjabarkan dan mengembangkan paradigma sebagai model ilmiah yang digelutinya secara rinci dan mendalam. Dalam tahap ini para ilmuwan tidak bersikap kritis terhadap paradigma yang membimbing aktivitas ilmiahnya. Selama menjalankan aktivitas ilmiah itu para ilmuwan menjumpai berbagai fenomena yang tidak dapat diterangkan dengan paradigma yang digunakan sebagai bimbingan atau arahan aktivitas ilmiahnya itu, ini dinamakan anomali. Anomali adalah suatu keadaan yang memperlihatkan adanya ketidakcocokan antara kenyataan (fenomena) dengan paradigma yang dipakai.

Tahap kedua, menumpuknya anomali menimbulkan krisis kepercayaan dari para ilmuwan terhadap paradigma. Paradigma mulai diperiksa dan dipertanyakan. Para ilmuwan mulai keluar dari jalur ilmu normal. *Tahap ketiga,* para ilmuwan bisa kembali lagi pada cara-cara ilmiah yang lama sembari

memperluas dan mengembangkan suatu paradigma tandingan yang dipandang bisa memecahkan masalah dan membimbing aktivitas ilmiah berikutnya. Proses peralihan dari paradigma lama ke paradigma baru inilah yang dinamakan revolusi ilmiah.

Mengakhiri pembahasan ini perlu disampaikan, bahwa konsepsi Kuhn ini tampaknya mendapat respon dari berbagai ilmuwan, yang melihat perkembangan disiplin ilmu masing-masing. Para ilmuwan melihat sedemikian jauh pengaruh, implikasi dan bahkan aplikasi dari konsepsi pemikiran filsafat keilmuan Kuhn dalam –hampir- seluruh bidang ilmu, seperti sejarah, ekonomi, politik, sosiologi, budaya, dan bahkan keagamaan.[34]

G. IMRE LAKATOS, *Metodologi Program Riset*

Epistemologi positivistik telah mendominasi kajian filsafat ilmu untuk waktu yang cukup panjang, namun sejak paruh kedua abad 20 telah muncul beberapa pemikir yang mencoba mendobrak dominasi ini dengan memunculkan filsafat yang baru.[35] Di antara mereka adalah Popper yang berusaha mengalihkan perhatiannya dari metodologi induktif kepada metodologi deduktif dengan falsifikasinya. Sementara Kuhn tampil dengan gagasan revolusi ilmu pengetahuan yang ditandai dengan adanya perubahan paradigma. Dalam kondisi semacam ini, dimanfaatkan oleh Imre Lakatos dengan menawarkan "metodologi program riset ilmiah" sebagai evaluasi

---

[34] Lebih jauh baca Gurry Gutting (Ed.), *Paradigms and Revolutions: Appraisals and Applications of Thomas Kuhns Philosophy of Science,* (Notre Dame: University of Norte Dame Press, 1980)

[35]Lihat C. Verhak dan R. Haryono Imam, *op.cit.*, p. 163

dan kritik atas kekurangan Popper dan terutama pada Kuhn, sekaligus mengembangkan pemikiran keduanya.

Imre Laktos dilahirkan di Hongaria pada 9 Nopember 1922. Menyelesaikan studi di University of Debrecen pada bidang matematika, fisika, dan filsafat. Karirnya diawali dengan jabatan Menteri Pendidikan, namun pemikirannya dipandang menyebabkan kekacauan politik sehingga pada tahun 1950 dipenjara selama tiga tahun. Setelah itu, dia bekerja sebagai penerjemah buku-buku matematika ke bahasa Hungaria. Karena pada tahun 1956 terjadi revolusi, Lakatos lari ke Wina yang akhirnya sampai ke London. Di sinilah, dia berkesempatan melanjutkan studi di Cambridge Unversity sampai memperoleh gelar doktor setelah mempertahankan disertasinya: *Proofs and Refutations: The Logic of Matematical Discovery.* (adalah sebuah karya yang membahas pendekatan terhadap beberapa problem metodologi matematika sebagai logika penelitian).

Setelah diangkat menjadi pengajar pada London School of Economic, dia sering terlibat diskusi dengan Popper, Feyerabend, dan Kuhn untuk membantu memantapkan gagasannya tentang *Metodology of Scientific Research Programmes*, sehingga pada tahun 1965, Lakatos mengadakan suatu simposium yang mempertemukan gagasan Kuhn dan Popper. Pada tahun 1968 Lakatos menerbitkan karyanya yang berjudul: *Criticism and the Metodology of Scientific Research Programmes,* sebagai evaluasi terhadap prinsip falsifikasi dan upaya perbaikan atas kelemahan dan kekuarangannya. Lakatos meninggal pada 2 Pebruari 1974 di London sebelum sempat menyelesaikan karyanya yang berjudul: *The Changing Logic of Scientific Discovery*, sebagai pembaharuan dari karya Popper yang berjudul: *The Logic of Scientific Discovery.*

Metodologi Program Riset

Pemikiran Lakatos ini mendapatkan momentumnya, sejak tahun 1965, di mana ia mengadakan suatu simposium yang mempertemukan gagasan Kuhn dan Popper. "Metodologi Program Riset" ia maksudkan sebagai struktur metodologis yang memberikan bimbingan untuk riset masa depan dengan cara positif dan negatif. Tawaran ini sebagai upaya mengembangkan pandangannya tentang ilmu dalam usahanya mengadakan perbaikan terus menerus dan untuk mengatasi tantangan falsifikasionisme Popperian. Menurut Lakatos, persoalan pokok yang berhubungan dengan logika penemuan (*Logic of Discovery*) tidak bisa dibahas secara memuaskan kecuali dalam kerangka metodologi program riset.

Dalam program riset ini terdapat aturan-aturan metodologis yang disebut dengan "heuristik", yaitu kerangka kerja konseptual sebagai konsekuensi dari bahasa. Heuristik itu adalah suatu keharusan untuk melakukan penemuan-penemuan lewat penalaran induktif dan percobaan-percobaan sekaligus menghindarkan kesalahan dalam memecahkan masalah. Pemahaman terhadap sejarah ilmu pengetahuan adalah sejarah program riset yang lebih dari sekedar teori. Menurut Lakatos, ada tiga elemen yang harus diketahui dalam kaitannya dengan program riset, yaitu: *pertama*, "inti pokok" (*hard-core*), dalam hal ini asumsi dasar yang menjadi ciri dari program riset ilmiah yang melandasinya, yang tidak dapat ditolak atau dimodifikasi. "inti pokok" ini dilindungi dari ancaman falsifikasi.[36] Dalam

---

[36] Imre Lakatos, "Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes", dalam Imre Lakatos dan Alan Musgrave (ed.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1974), p. 135

aturan metodologis program riset, *hard-core* ini disebut sebagai heuristik negatif, yaitu "inti pokok" yang menjadi dasar di atas elemen yang lain. Demikian ini, karena sifatnya yang menentukan dari suatu program riset dan sebagai hipotesa-teoretis yang bersifat umum sekaligus sebagai dasar bagi program pengembangan.

Kedua, "lingkaran pelindung" (*protective-belt*) yang terdiri dari hipotesa-hipotesa bantu (*auxiliary hypothese*) dalam kondisi-kondisi awal. Dalam mengartikulasi hipotesa pendukung, lingkaran pelindung ini harus menahan berbagai serangan, pengujian dan memperoleh penyesuaian, bahkan perubahan dan pergantian, demi mempertahankan *hard-core*. Dalam aturan metodologis program riset, *protective-belt* ini disebut "heuristik positif". Heuristik ini dimaksudkan untuk menunjukkan bagaimana "inti pokok" program riset dilengkapi agar dapat menerangkan dan meramalkan fenomena-fenomena yang nyata. Heuristik positif terdiri dari seperangkat saran atau isyarat tentang bagaimana mengembangkan varian-varian yang kompleks; bagaimana memodifikasi dan meningkatkan lingkaran pelindung yang fleksibel. Dengan demikian suatu teori selalu dapat dilindungi dari ancaman falsifikasi dengan mengalihkan sasaran falsifikasi kepada asumsi-asumsi lain yang kompleks. Sehingga suatu teori sebagai suatu struktur yang koheren, namun tetap terbuka untuk dikembangkan (*open-ended*) dan memberikan kesempatan untuk mengadakan program riset lebih lanjut.

Ketiga, serangkaian teori (*a series theory*), yaitu keterkaitan teori di mana teori yang berikutnya merupakan akibat dari klausul bantu yang ditambahkan dari teori sebelumnya. Untuk itu, bagi Lakatos, yang harus dinilai sebagai ilmiah atau tidak ilmiah bukanlah teori tunggal, melainkan rangkaian beberapa

teori. Yang terpenting dari serangkaian perkembangan ilmu dan rangkaian teori adalah ditandai oleh kontinuitas yang pasti. Kontinuitas ini berangkat dari program riset yang murni. Keilmiahan sebuah program riset dinilai berdasarkan dua syarat: (1) suatu program riset harus memenuhi derajat koherensi yang mengandung perencanaan yang pasti untuk program riset selanjutnya; (2) suatu program riset harus dapat menghasilkan penemuan fenomena baru.

***

Dengan struktur program riset itu diharapkan dapat menghasilkan perkembangan ilmu yang rasional. Keberhasilan suatu program riset dilihat dari terjadinya perubahan problem yang progresif. Sebaliknya, suatu program riset dikatakan gagal jika hanya menghasilkan problem yang justru merosot atau degenaratif.

Dalam pelaksanaannya, metodologi program riset ilmiah ditelaah dari dua sudut pandang, yang satu berhubungan dengan pekerjaan program riset tunggal itu sendiri, sedangkan yang lain dibandingkan dengan program riset saingannya. Program riset tunggal meliputi perluasan-perluasan dan modifikasi perluasan lingkaran pelindung dengan menambah atau menguraikan berbagai macam hipotesa pendukung. Modifikasi atau penambahan terhadap lingkaran pelindung dari suatu program riset harus dapat diuji secara independen. Para ilmuwan baik individu maupun kelompok bebas mengembangkan lingkaran pelindung, asalkan memberi peluang bagi pengujian baru yang akan membuka kesempatan bagi penemuan-penemuan baru. Dengan demikian, dalam metodologi program riset, Lakatos menolak adanya hipotesa-hipotesa yang bersifat *ad hoc* yang tidak dapat diuji secara independen, dan menolak

upaya yang memperkosa "inti pokok" program.

Dengan demikian, Lakatos sepenuhnya mendukung objektifitas Popper dan menghendaki program riset ilmiah menjadi pandangan objektif dan mendistorsi refleksi terhadap pemikiran manusia baik yang menciptakan maupun yang memahaminya.[]

BAB VI

ILMU-ILMU SOSIAL
Membuka Jalur Metodologi Baru

Beberapa sumber menyebutkan, tidak kurang dari 400 tahun, dunia keilmuan telah berada dalam dominasi dan otoritas paradigma positivisme, tidak hanya terhadap ilmu alam tetapi juga pada ilmu-ilmu sosial, bahkan ilmu humanities. Isu utama yang dibawa positivisme adalah problem ***metodologi***, yang memang dapat dikatakan bahwa refleksi filsafatnya sangat menitikberatkan pada aspek metodologi. Kalau suatu "metodologi" berarti salah satu cara untuk memperoleh pengetahuan yang sahih tentang kenyataan, pergeseran tempat oleh positivisme dari problem pengetahuan (yakni persoalan hubungan subjek dan objek, yang menjadi wilayah kajian epistemologi) kepada problem metodologi pada dasarnya merupakan suatu penyempitan atau reduksi pengetahuan itu sendiri. Reduksi ini sebenarnya sudah terkandung dalam istilah "positif" itu

sendiri, yang bisa dipahami sebagai: "apa yang berdasarkan fakta objektif". Auguste Comte, perintis positivisme, lebih tajam lagi, menjelaskan istilah 'positif' itu dengan membuat beberapa distingsi: antara 'yang nyata' dan 'yang khayal'; 'yang pasti' dan 'yang meragukan'; 'yang tepat' dan 'yang kabur'; serta 'yang berguna' dan 'yang sia-sia'.[1] Dengan memberi patok-patok "yang faktual" pada pengetahuan, positivisme mendasarkan ilmu-ilmu pengetahuan pada fakta objektif. Jika faktanya adalah "gejala kehidupan material", ilmu pengetahuannya adalah biologi. Jika fakta itu "benda-benda mati", ilmu pengetahuannya adalah fisika.

Apa yang merupakan persoalan serius yang menandai krisis pengetahuan ini bukanlah pola pikir positivistis yang memang sesuai bila diterapkan pada ilmu-ilmu alam, melainkan positivisme dalam ilmu-ilmu sosial. Comte memang telah merintis penerapan metode ilmiah ilmu-ilmu alam pada ilmu-ilmu sosial, yang mengantarkannya sebagai bapak pendiri sosiologi modern. Tujuannya bersifat praktis, yaitu atas dasar pengetahuan tentang 'hukum-hukum' yang mengatur masyarakat, dapat mengadakan susunan masyarakat yang lebih sempurna. Dalam semboyan positivisme "*savoir pour prevoir*" (mengetahui untuk meramalkan) terkandung intensi untuk menciptakan rekayasa masyarakat (*social-engineering*) dalam sosiologi.

Gagasan Comte tentang ilmu-ilmu positif, mencapai puncaknya dalam pengetahuan 'ilmiah' yang dimotori oleh 'kelompok' Lingkaran Wina (*Vienna Circle*) di abad ke-20 ini.[2]

---

[1] Lihat F. Budi Hardiman, "Positivisme dan Hermeneutik, Suatu Usaha untuk Menyelamatkan Subjek" dalam *Basis*, Maret 1991

[2] Untuk lebih jelasnya lihat pembahasan "Lingkaran Wina" buku ini.

Secara umum, pandangan mereka dapat disederhanakan sebagai berikut: (a) mereka menolak perbedaan ilmu-ilmu alam dan ilmu-ilmu sosial; (b) menganggap pernyataan-pernyataan yang tak dapat diverifikasi secara empiris, seperti etika, estetika, agama, metafisika, sebagai *nonsense*; (c) berusaha menyatukan semua ilmu pengetahuan di dalam satu bahasa ilmiah yang universal (*unified science*); (d) memandang tugas filsafat sebagai analisis atas kata-kata atau pernyataan-pernyataan.[3]

Kalau positivisme menerapkan metodologi ilmu-ilmu alam pada ilmu-ilmu sosial, pandangan ini beranggapan bahwa ilmu-ilmu sosial modern menganut tiga prinsip: bersifat empiris-objektif, deduktif-nomologis, instrumental-bebas nilai. Menurut Anthony Giddens, ketiga asumsi positivistis dalam ilmu-ilmu sosial ini membawa implikasi sebagai berikut. *Pertama,* prosedur-prosedur metodologis ilmu-ilmu alam dapat langsung diterapkan pada ilmu-ilmu sosial. Gejala-gejala subjektivitas manusia, kepentingan maupun kehendak, tidak mengganggu objek observasi, yaitu tindakan sosial. Dengan cara ini, objek observasi ilmu-ilmu sosial disejajarkan dengan dunia alamiah. *Kedua,* hasil-hasil riset dapat dirumuskan dalam bentuk 'hukum-hukum' seperti dalam ilmu-ilmu alam. Dan *ketiga,* ilmu-ilmu sosial itu harus bersifat teknis, yaitu menyediakan pengetahuan yang bersifat instrumental murni. Pengetahuan itu harus dapat dipakai untuk keperluan apa saja sehingga tidak bersifat etis dan juga tidak terkait pada dimensi politis. Ilmu-ilmu sosial, seperti ilmu-ilmu alam, bersifat bebas-nilai (*value-free*).[4]

---

[3] F. Budi Hardiman, *ibid.*

[4] Lihat A. Giddens (ed.), *Positivism and Sociology,* (London: Heinemann, 1975), p. 3-4

Persoalan serius yang selalu menarik perhatian dalam diskusi-diskusi ilmu-ilmu sosial adalah soal objek observasinya yang berbeda dari objek ilmu-ilmu alam, yaitu masyarakat dan manusia sebagai makhluk historis. Berbeda dari proses-proses alam yang dapat diprediksi dan dikuasai secara teknis, proses-proses sosial terdiri dari tindakan-tindakan manusia yang tak dapat begitu saja diprediksi, apalagi dikuasai secara teknis. Masih banyak pembedaan lain yang harus dilakukan agar masyarakat tidak begitu saja diperlakukan sebagai alam. Dengan tanpa pembedaan radikal semacam itu, berarti pada taraf metodologis positivisme telah merancang kontrol atas masyarakat menurut kontrol alam. Seorang teoretikus sosial Jerman terkemuka dewasa ini, Jürgen Habermas, menunjukkan positivisme dalam ilmu-ilmu sosial ini sebagai penerapan pengetahuan untuk mengontrol proses-proses alam (*Verfugungswissen*) pada masyarakat yang selayaknya diketahui dengan pengetahuan reflektif untuk saling pamahaman intersubjektif (*Reflexionswissen*). Dengan demikian, positivisme kemudian berkonsekuensi melahirkan suatu teknologi sosial pada taraf sosial, dan teknologi sosial ini pada gilirannya menjadi determinasi sosial. Di dalam teknokrasi semacam itu, peranan subjek dalam membentuk 'fakta sosial' disingkirkan. Yang terjadi kemudian adalah apa yang disebut objektivisme, yakni peran subjek hanya bertugas menyalin fakta objektif yang diyakini dapat dijelaskan menurut jalan mekanisme yang objektif.

Problematik positivisme ilmu-ilmu sosial, yang menghilangkan peran subjek semacam ini, sudah tentu tidak dapat dipecahkan dengan menghidupkan kembali epistemologi kuna ala Kant; persoalan pengetahuan dewasa ini telah beralih menjadi persoalan metodologi. Hal inilah yang mendorong munculnya upaya untuk mencari dasar dan dukungan metodo-

logis baru bagi ilmu sosial dengan 'mengembalikan' peran subjek ke dalam proses keilmuan itu sendiri. Setidaknya ada tiga pendekatan yang sama-sama mencoba mengatasi positivisme dalam ilmu sosial dengan menawarkan metodologi baru yang lebih memposisikan subjek yang menafsirkan objeknya sebagai bagian tak terpisahkan dalam proses keilmuan, yaitu fenomenologi, hermeneutika, dan teori kritis. Ketiganya sampai sekarang semakin banyak didiskusikan di Eropa dan Amerika Serikat, yang secara ringkas akan dibahas di bawah ini.

A. Fenomenologi

Istilah fenomenologi berasal dari bahasa Yunani: *phainestai* yang berarti "menunjukkan" dan "menampakkan diri sendiri". Sebagai 'aliran' epistemologi, fenomenologi diperkenalkan oleh Edmund Husserl (1859-1938), meski sebenarnya istilah tersebut telah digunakan oleh beberapa filsuf sebelumnya.[5] Secara umum pendangan fenomenologi ini bisa dilihat pada

---

[5]Istilah tersebut telah dikenal sejak abad ke-18. Lambert dalam bukunya: *Neue Organon* (1764) yang memakai nama phenomenologie untuk teori penampakan fundamental terhadap semua pengetahuan empirik. Immanuel Kant (1724-1804) menggunakan kata *noumenon* untuk ujud realitas dan *phenomenon* untuk pemahaman terhadap realitas itu pada kesadaran. Hegel (lahir 1770) memberi arti lain, yakni *conversant mind* (pengetahuan tentang pikiran). Menurut Hegel, jika kita menganggap pikiran semata-mata dengan pengamatan dan pengeneralisasian berbagai fenomena dalam penampakan dirinya, maka kita mempunyai satu bagian dari pengetahuan mental dan inilah yang disebut *phenomenology of mind.* Moritz Lazarus dalam bukunya *leben der Seele* (1856-1857) membedakan istilah fenomenologi dengan psikologi. Yang pertama menggambarkan kehidupan mental dan yang terakhir disebut, mencari penjelasan kausal pada kehidupan mental. Lihat Dorion Cairns, "Phenomenology" dalam Dagobert D. Runes (ed.), *Dictionary of Philosophy*, (Totowa, New Jersey: Littlefeild, Adam & Co., 1976), p. 231

dua posisi, yang pertama ia merupakan reaksi terhadap dominasi positivisme sebagaimana digambarkan di atas, dan yang kedua, ia sebenarnya sebagai kritik terhadap pemikiran kritisisme Immanuel Kant, terutama konsepnya tentang fenomenon-numenon.

Seperti telah kita ketahui, konsepsi Kant tentang proses pengetahuan manusia adalah suatu proses sintesa antara apa yang ia sebut dengan *apriori* dan *aposteriori*. Yang pertama merupakan aktivitas rasio yang aktif dan dinamis dalam membangun, dan berfungsi sebagai bentuk (*form*) pengetahuan, sedang yang kedua merupakan cerapan pengalaman yang berfungsi sebagai 'isi' (*matter*) pengetahuan, yang terdiri dari fenomena objek. Karena rasio bersifat aktif dalam mengkonstruk fenomena menjadi pengetahuan sesuai dengan kategori-kategori rasio, maka pengetahuan manusia tidak mungkin menjangkau noumena.[6]

Dari sini tampak bahwa Kant menggunakan kata fenomena untuk menunjukkan penampakan sesuatu dalam kesadaran, sedangkan noumena adalah realitas (*das Ding an Sich*) yang berada di luar kesadaran pengamat. Menurut Kant, manusia hanya dapat mengenal fenomena-fenomena yang nampak dalam kesadaran, bukan noumena yaitu realitas di luar (berupa benda-benda atau nampak tetap menjadi objek kesadaran kita) yang kita kenal.[7] Noumena yang selalu tetap menjadi teka-teki dan tinggal sebagai "x" yang tidak dapat dikenal karena ia terselubung dari kesadaran kita. Fenomena

---

[6] Untuk lebih mamahami konsepsi Kant ini, lihat pembahasan "Kritisisme Kant" dalam buku ini.

[7]Lihat Philip Blosser, "Kant and phenomenology", dalam *Philosophy Toda,* vol. xxx, no. 2/4, 1986, p. 168

yang nampak dalam kesadaran kita ketika berhadapan dengan realitas (noumena) itulah yang kita kenal. Melihat warna biru, misalnya tidak lain adalah hasil cerapan indrawi yang membentuk pengalaman batin yang diakibatkan oleh sesuatu dari luar. Warna biru itu sendiri merupakan realitas yang tidak dikenal pada diri sendiri (*in se*). Ini berarti kesadaran kita tertutup dan terisolasi dari realitas. Demikianlah, Kant sebenarnya mengakui adanya realitas eksernal yang berada di luar diri manusia, yaitu sebuah realitas itu ia sebut *das Ding an Sich* (objek pada dirinya sendiri) atau noumena, tetapi menurutnya, manusia tidak ada sarana –ilmiah- untuk mengetahuinya.

Sebagai reaksi terhadap pemikiran sebelumnya, berikut ini akan dibahas dua pandangan fenomenologi yang cukup penting, yaitu prinsip *epochè* dan *eidetic vision* dan konsep "dunia-kehidupan" (*Lebenswelt*).

Prinsip *epochè* dan *eidetic vision*

Seperti telah disinggung sebelumnya, Husserl mengajukan konsepsi yang berbeda dengan para pendahulunya mengenai proses keilmuan. Tugas utama fenomenologi menurut Husserl adalah menjalin keterkaitan manusia dengan realitas. Bagi Husserl, realitas bukan sesuatu yang berbeda pada dirinya lepas dari manusia yang mengamati. Realitas itu mewujudkan diri atau menurut ungkapan Martin Heideger juga seorang fenomenolog: "sifat realitas itu membutuhkan keberadaan manusia".[8] Noumena membutuhkan tempat tinggal (*unterkunft*) ruang untuk berada, ruang itu adalah manusia.

---

[8]Heideger menulis: "*..des Wesen des Sin dan Menscenhenwesen brauch*". Lihat Martin Heideger, *Die Tecnik und die Kehre*, (Plullingen, 1962), p. 38

Husserl menggunakan istilah fenomenologi untuk menunjukkan apa yang nampak dalam kesadaran kita dengan membiarkannya termanifestasi apa adanya tanpa memasukkan kategori pikiran kita padanya atau menurut ungkapan Husserl: *zuruck zu den sachen selbt*[9] (kembalilah kepada realitas itu sendiri). Berbeda dengan Kant, Husserl menyatakan, bahwa apa yang disebut fenomena adalah realitas itu sendiri yang nampak setelah kesadaran kita cair dengan realitas. Fenomenologi Husserl justru bertujuan mencari yang essensial atau *eidos* (esensi) dari apa yang disebut fenomena.[10] Metode yang digunakan untuk mencari yang esensial adalah dengan membiarkan fenomena itu berbicara sendiri tanpa dibarengi dengan prasangka (*presuppositionlessness*). Dalam hubungan ini Husserl menjelaskan:

> "...that at first we shall put out of action the conviction we have been accepting up to now, including all our science. Let the idea guiding our meditation be at Cartesian idea of science that shall be established as redically as genuine, ultimately all-embracing science."[11]

---

[9]Samuel Ijsselina, "Hermeneutics and Textuality: Question Concerning Phenomenology", dalam *Studies of Phenomenology and Human Sciences*, (Atlantics Highlands NJ: Humanities Press, 1979), p. 5

[10]Antonio Barbosa da Silva, *The Phenomenology of religion as Philosophical Problem,* (Swiss: CWK Gleerup, 1982), p. 32

[11]Edmund Husserl, *Cartesian Meditation,* (The Hague Martinus Nijhoff, 1960), p. 7 Meskipun Husserl menyebut ide Cartesian sebagai salah satu upaya memahami realitas, tetapi terdapat perbedaan ide Cartesian dengan Husserl. Descartes menyangsikan segalanya sebelum memutuskan "ada"nya sesuatu, tetapi bagi Husserl, epochè bukan menyangsikan "ada" atau "tidak ada" nya sesuatu, tetapi semacam netralisasi atau sikap tidak memihak, tanpa prasangka akan keberadaan sesuatu. Lihat John D. Caputo, "Transcendent and Transcendental in Husserl's Phenomenology", dalam *Philosophy Today,* vol. xxiii, no, ¾, 1979, p. 208-209

(...yang pertama, kita harus menghilangkan dari tindakan kita semua keyakinan yang kita miliki sampai sekarang, termasuk semua pengetahuan kita. Biarkan ide itu menuntun semua meditasi kita pada pertama kalinya menjadi ide Cartesian mengenai sesuatu ilmu yang akan dikukuhkan secara radikal dan murni yang pada akhirnya merangkul semua ilmu pengetahuan).

Husserl dalam hal ini mengajukan metode *epochè*. Kata *epochè* berasal dari bahasa Yunani, yang berarti: "menunda putusan" atau "mengosongkan diri dari keyakinan tertentu." *Epochè* bisa juga berarti tanda kurung (*breaketing*) terhadap setiap keterangan yang diperoleh dari sesuatu fenomena yang tampil,[12] tanpa memberikan putusan benar salahnya terlebih dahulu. Dalam hal ini Husserl mengatakan, bahwa *epochè* merupakan *thesis of the natural standpoint*[13] (tesis tentang pen-dirian yang natural), dalam arti bahwa fenomena yang tampil dalam kesadaran adalah benar-benar natural tanpa dicampuri oleh presupposisi pengamat.

Metode *epochè* merupakan langkah pertama untuk mencapai esensi fenomena dengan menunda putusan lebih dahulu. Langkah kedua, Husserl menyebutnya dengan *eidetic vision* atau membuat ide (*ideation*). Eidetic vision ini juga disebut "reduksi", yakni menyaring fenomena untuk sampai ke *eideos*-nya, sampai ke intisarinya atau yang sejatinya (*wesen*). Hasil dari proses reduksi ini disebut *wesenschau*, artinya sampai pada hakikatnya.[14]

---

[12]Antonio Barbosa da Silva, *op.cit.*, p. 36

[13]Allen S. Weiss, " Marleau-Ponty's Interpretation of Husserl' Phenomenological Reduction", dalam *Philosophy Today,* vol. xxvii, no. 4/4, 1983, p. 343

[14]Lihat Antonio Barbosa da Silva, *op.cit.*, p. 39

Dari penjelasan di atas dapat diketahui, bahwa fenomenologi berusaha mengangkap fenomena sebagaimana adanya (*to show itself*) atau menurut penampakannya sendiri (*veils itself*),[15] atau menurut penjelasan Elliston, "phenomenology then means... to let what shows itself be seen by itself and in terms of itself, just as it shows itself by and from itself."[16] (Fenomenologi dapat berarti: ...membiarkan apa yang menunjukkan dirinya sendiri dilihat melalui dirinya sendiri dan dalam batas-batas dirinya sendiri, sebagaimana ia menunjukkan dirinya melalui dan dari dirinya sendiri). Untuk ini Husserl menggunakan istilah "intensionalitas", yakni realitas yang menampakkan diri dalam kesadaran individu atau kesadaran intensional dalam menangkap 'fenomen apa adanya'.

Menurut G. van der Leeuw, fenomenologi mencari atau mengamati fenomena sebagaimana yang tampak. Dalam hal ini ada tiga prinsip yang tercakup di dalamnya: (1) sesuatu itu berujud, (2) sesuatu itu tampak, (3) karena sesuatu itu tampak dengan tepat maka ia merupakan fenomena. Penampakan itu menunjukkan kesamaan antara yang tampak dengan yang diterima oleh si pengamat,[17] tanpa melakukan modifikasi.

Membiarkan fenomena itu berbicara sendiri, sehingga oleh kaum fenomenolog, fenomenologi dipandang sebagai *rigorous science* (ilmu yang ketat). Hal ini tampaknya sejalan dengan 'prinsip' ilmu pengetahuan, sebagaimana dinyatakan J.B Connant, bahwa: "*The scientific way of thinking requires the*

---

[15]John Macquarrie, *Existentialism*, (New York: Penguin Books, 1977), p. 24

[16]Federick Elliston, "Phenomenology Reinterpreted: from Husserl to Heiddeger", dalam *Philosophy Today*, vol. xxi, no, ¾, 1977, p. 279

[17]Jacques Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion* (Paris, Mouton: The Hague, 1973), p. 412

habit of facing reality quite unprejudiced by and any earlier conceptions. Accurate observation and dependence upon experiments are guiding principles."[18] (cara berpikir ilmiah menuntut kebiasaan menghadapi kenyataan dengan tidak berprasangka oleh konsepsi-konsepsi mana pun sebelumnya. Pengamatan yang cermat dan ketergantungan pada eksperimen adalah asas penuntun).

Konsep "dunia-kehidupan" (*Lebenswelt*)

Dalam kaitannya dengan ilmu sosial, memperbincangkan fenomenologi tidak bisa ditinggalkan pembicaraan mengenai konsep *Lebenswelt* (yang biasanya diterjemahkan, "dunia-kehidupan"). Konsep ini penting artinya, sebagai usaha memperluas konteks ilmu pengetahuan atau membuka jalur metodologi baru bagi ilmu-ilmu sosial serta untuk menyelamatkan subjek pengetahuan. Edmund Husserl, dalam bukunya yang termasyhur, *The Crisis of European Science and Transcendental Phenomenology*, menyatakan bahwa konsep dunia-kehidupan merupakan konsep yang dapat menjadi dasar bagi (mengatasi) ilmu pengetahuan yang tengah mengalami krisis akibat pola pikir positivistik dan saintistik itu. Katanya: "*dunia-kehidupan* adalah dasar makna yang dilupakan bagi ilmu pengetahuan".[19]

Dunia-kehidupan dalam pengertian Husserl bisa dipahami kurang lebih, dunia sebagaimana manusia menghayati dalam spon-tanitasnya, sebagai basis tindakan komunikasi antarsubjek. Dunia-kehidupan ini adalah unsur-unsur sehari-

---

[18]James B. Connant, *Modern Science and Modern Man,* (Garden City: Doubleday Co., 1954), p. 19

[19] Lihat R. Bubner, *Modern German Philosophy,* (London: Cambridge University Press, 1981), p. 33

hari yang membentuk kenyataan kita, yakni unsur dunia sehari-hari yang kita libati dan hidupi sebelum kita menteorikannya atau merefleksikannya secara filosofis. Dunia-kehidupan memuat segala orientasi yang kita andaikan begitu saja dan kita hayati pada tahap-tahap yang paling primer. Di dalam kehidupan praktis kita, entah yang sederhana entah yang sangat rumit, kita bergerak di dalam dunia yang sudah diselubungi dengan penafsiran dan kategori-kategori ilmu pengetahuan dan filsafat dan juga sedikit banyak penafsiran-penafsiran itu diwarnai oleh kepentingan-kepentingan kita, situasi-situasi kehidup-an kita, dan kebiasaan-kebiasaan kita. Kita telah melupakan dunia apa adanya, yaitu dunia-kehidupan, tempat berpijaknya segala bentuk penafsiran. Oleh karena itu, semboyan Husserl *Zuruck zu de Sachen selbt* dimaksudkan sebagai usaha fenomenologis untuk menemukan kembali dunia-kehidupan itu.

Konsep dunia-kehidupan ini dapat memberikan inspirasi yang sangat kaya kepada ilmu-ilmu sosial, karena ilmu-ilmu ini menafsirkan suatu dunia, yaitu dunia sosial. Itulah yang dilakukan Alferd Schutz, sebagai suatu sosiologi interpretatif dengan pendekatan fenomenologi. Dengan bertolak dari definisi Max Weber tentang tindakan, yaitu tingkah laku sejauh pelaku-pelakunya melihatnya sebagai sesuatu secara subjektif bermakna, Schutz menetapkan sosiologi sebagai ilmu yang mengamati tindakan sosial, sebagai ilmu pengetahuan 'interpretatif'. Penetapan semacam itu sudah kerap kali didiskusikan sebagai suatu 'perdebatan metode' (*Methodenstreit*) yang mencari distingsi metodologis ilmu-ilmu alam dan ilmu-ilmu sosial yang banyak dilakukan di Jerman. Yang terkenal di sini adalah distingsi yang dibuat oleh pemikir neo-Kantianisme, misalnya Windelband yang membedakan ilmu-ilmu alam

sebagai ilmu-ilmu nomotetis (menghasilkan hukum-hukum) dan ilmu-ilmu sosial sebagai ilmu-ilmu idiografis (melukiskan keunikan), dan distingsi serupa diperdalam oleh Dilthey yang membedakan metode *Verstehen* (memahami) dari ilmu-ilmu budaya (*Geisteswissenschaften*) dan *Erklären* (menjelaskan) dari ilmu-ilmu alam (*Naturwissenchaten*). Pembedaan semacam ini kemudian dianut Weber dan Schutz, meski keduanya terdapat perbedaan dalam melihat fenomena sosial. Weber lebih memusatkan perhatiannya pada tindakan bermakna dari individu yang terisolasi, yang menjadi objek pengamatan sosiologi interpretatif itu. Berbeda dengan Weber, Schutz melihat suatu tindakan yang secara subjektif bermakna itu memiliki asal usul sosialnya, yaitu muncul dari dunia-kehidupan bersama atau dunia-kehidupan sosial. Dengan demikian segala tindakan berlangsung dalam dunia-kehidupan sosial yang mendahului segala penafsiran individu. Dunia-kehidupan sosial yang bersifat pra-teoretis dan pra-ilmiah bukan sekedar penjumlahan makna para pelaku individual serta berlapis-lapis menurut struktur yang ditetapkan oleh masyarakat, namun terbangun secara wajar sebagai 'hasil' dari interaksi sosio-kultural masyarakat itu sendiri.

Berbeda dengan ilmu alam, objek dari ilmu-ilmu sosial meliputi segala sesuatu yang termasuk ke dalam dunia-kehidupan, yaitu segala bentuk objek-objek simbolis yang dihasilkan dalam percakapan dan tindakan, mulai dari ungkapan-ungkapan langsung, seperti pikiran, perasaan, dan keinginan, maupun melalui endapan-endapannya, seperti dalam teks-teks kuno, tradisi-tradisi, karya-karya seni, barang-barang kebudayaan, teknik-teknik, dan seterusnya, sampai pada susunan-susunan yang dihasilkan secara tak langsung yang sifatnya stabil dan tertata, seperti pranata-pranata, sistem sosial, struktur kepribadian.

Wilayah operasi ilmu-ilmu sosial ini, yakni dunia-kehidupan sosial, dijumpai oleh subjek (ilmuwan sosial) sebagai objek-objek yang belum terstruktur secara simbolis. Objek semacam itu merupakan pengetahuan pra-teoretis yang dihasilkan para pelaku yang bertindak maupun berbicara. Dengan kata lain, objek ilmu-ilmu sosial itu adalah pengalaman pra-ilmiah sehari-hari dari subjek-subjek yang bertindak dan berbicara dalam suatu dunia sosial. Para pelaku dalam dunia-kehidupan sosial ini bukan berbicara dengan silogisme dan juga bukan bertindak menurut pola hubungan subjek-objek atau apa yang disebut Habermas sebagai 'tindakan instrumental', melainkan berbicara dalam *language-games* yang melibatkan unsur kognitif, emotif dan volisional manusia, dalam kondisi manusiawi yang wajar. Bidang-bidang dunia-kehidupan sosial yang sekarang telah mendapat status ilmunya antara lain sejarah, ekonomi, hukum, politik, studi agama, kesusastraan, kesenian, puisi, musikologi, filsafat, dan psikologi.

Dunia-kehidupan sosial ini tak dapat diketahui begitu saja lewat observasi seperti dalam eksperimen ilmu-ilmu alam, melainkan terutama melalui pemahaman (*verstehen*). Apa yang ingin ditemukan dalam dunia-sosial adalah makna, bukan kausalitas yang niscaya. Tujuan ilmuwan sosial mendekati wilayah observasinya adalah memahami makna (*Sinnverstehen*). Seorang ilmuwan sosial, dalam hal ini, tidak lebih tahu dari pada para pelaku dalam dunia sosial itu. Oleh karena itu, dengan cara tertentu ia harus masuk ke dalam dunia-kehidupan yang unsur-unsurnya ingin ia jelaskan itu. Untuk dapat men-jelaskannya, ia harus memahaminya. Untuk memahami-nya, ia harus dapat berpartisipasi ke dalam proses yang mengasilkan dunia-kehidupan itu. Akhirnya, partisipasi itu mengandaikan bahwa ia sudah termasuk di dalam dunia-kehidupan itu.

Kontribusi dan tugas fenomenologi dalam hal ini adalah deskripsi atas sejarah *lebenswelt* tersebut untuk menemukan 'endapan makna' yang merekonstruksi kenyataan sehari-hari. Maka, meskipun pemahaman terhadap makna dilihat dari sudut **intensionalitas** (kesadaran) individu, namun 'akurasi' kebenarannya sangat ditentukan (atau mungkin, dijamin) oleh aspek **intersubjektif**. Dalam arti, sejauh mana 'endapan makna' yang ditemukan itu benar-benar direkonstruksi dari dunia-kehidupan sosial, di mana banyak subjek sama-sama melibati dan menghayati.

Demikianlah, dunia-kehidupan sosial merupakan sumbangan berharga dari fenomenologi, yang menempatkan fenomena sosial sebagai sistem simbol, yang harus dipahami dalam kerangka konteks sosio-kultur yang membangunnya. Ini artinya unsur subjek dilihat sebagai bagian tak terpisahkan dari proses terciptanya suatu ilmu pengetahuan sekaligus mendapatkan dukungan metodologisnya.

B. Hermeneutika

Hermeneutika merupakan satu di antara beberapa teori yang menawarkan pendekatan baru dalam ilmu-ilmu sosial. Pemikiran hermeneutika sosial ini dikembangkan oleh Friederich Schleiermacher (1768-1834), Wilhelm Dilthey (1833-1911), Gadamer (1900-), dan lain-lain. Di tangan mereka, pemikiran hermeneutika yang pada awalnya sebagai teori memahami teks-tulis atau kitab suci, kemudian mendapat perluasan objek, yaitu 'teks' kehidupan sosial. Hal ini mereka maksudkan untuk melakukan terobosan metodologi baru dalam ilmu-ilmu sosial atas hegemoni paradigma positivisme.

Sebelum lebih jauh melihat pemikiran hermeneutika sosial, ada baiknya diuraikan sekilas pengertian hermeneutika dan perkembangannya. Istilah hermeneutika berasal dari kata Yunani: *hermeneuein*, diterjemahkan "menafsirkan", kata bendanya: *hermeneia* artinya "tafsiran". Dalam tradisi Yunani kuna kata *hermeneuein* dipakai dalam tiga makna, yaitu mengatakan (*to say*), menjelaskan (*to explain*), dan menerjemahkan (*to translate*). Dari tiga makna ini, kemudian dalam kata Inggris diekspresikan dengan kata: to *interpret*. Dengan demikian perbuatan interpretasi menunjuk pada tiga hal pokok: pengucapan lisan (*an oral recitation*), penjelasan yang masuk akal (*a reasonable explanation*), dan terjemahan dari bahasa lain (*a translation from another language*), atau mengekspresikan.[20]

Menurut istilah, hermeneutika biasa dipahami sebagai: "the art and science of interpreting especially authoritative writings; mainly in application to sacred scripture, and equivalent to exegesis"[21] (seni dan ilmu menafsirkan khususnya tulisan-tulisan berkewenangan, terutama berkenaan dengan kitab suci dan sama sebanding dengan tafsir). Ada juga yang memahami bahwa hermeneutika merupakan sebuah filsafat yang memusatkan bidang kajiannya pada persoalan "*understanding of understanding* (pemahaman pada pemahaman)" terhadap teks, terutama teks Kitab Suci, yang datang dari kurun, waktu, tempat, serta situasi sosial yang asing bagi para pembacanya. Istilah hermeneutika sering dihubungkan dengan

---

[20] Lihat lebih jauh E.A. Andrews, *A Latin Dictionary: Founded on Andrews edition of Frued's Latin Dictionary*, (Oxford: Clarendon Press, 1980), p. 849

[21] Kurt F. Leidecker, "Hermeneutics" dalam Dagobert D. Runes, *Dictionary of Philosophy*, (Totowa, New Jersey: Littlefield, Adam & Co., 1076), p. 126

nama *Hermes*, tokoh dalam mitos Yunani yang bertugas menjadi perantara antara Dewa Zeus dan manusia.[22] Dikisahkan, pada suatu saat, yakni ketika harus menyampaikan pesan Zeus untuk manusia, Hermes dihadapkan pada persoalan yang pelik yaitu: bagaimana menjelaskan bahasa Zeus yang menggunakan "bahasa langit" agar bisa dimengerti oleh manusia yang menggunakan "bahasa bumi". Akhirnya dengan segala kepintaran dan kebijaksanaannya, Hermes menafsirkan dan menerjemahkan bahasa Zeus ke dalam bahasa manusia sehingga menjelma menjadi sebuah teks suci. Kata teks berasal dari bahasa Latin, yang berarti produk tenunan atau pintalan. Dalam hal ini yang dipintal oleh Hermes adalah gagasan dan kata-kata Zeus agar hasilnya menjadi sebuah narasi dalam bahasa manusia yang bisa dipahami.[23] Dalam tradisi filsafat perennial terdapat dugaan kuat bahwa figur Hermes tidak lain adalah Nabi Idris yang disebut dalam al-Qur'an sebagai nabi dalam urutan pertama setelah Adam. Jika hal ini benar, sebenarnya Hermes orang pertama yang dikenal sebagai pencipta tulisan, teks, dan tenunan. Karenanya ketiganya memiliki konotasi yang sama.

Dalam perkembangannya, hermeneutika terdapat beberapa pembahasan. Josep Bleicher membagi pembahasan hermeneutika menjadi tiga, yaitu hermeneutika sebagai sebuah metodologi, hermeneutika sebagai filsafat, dan hermeneutika

---

[22] Untuk lebih detil mengenai hal ini, lihat Warner G. Jeanrond, *The Theological Hermeneutics: Development and Significance,* (New York: Crossroad, 1991), p. 1

[23] Tentang teori dan asal usul hermeneutika bisa dilihat lebih lanjut pada: Viencent Crapanzano, *Hermes' Dilemma & Hamlet's Desire, On the Epistemology of Interpretation,* (Cambridge: Havard University Press, 1992), terutama bab II.

sebagai kritik.[24] Sementara Richard E. Palmer menggambarkan perkembangan pemikiran hermeneutika menjadi enam pembahasan, yaitu hermeneutika sebagai teori penafsiran kitab suci, hermeneutika sebagai metode filologi, hermeneutika sebagai pemahaman linguistik, hermeneutika sebagai fondasi dari ilmu sosial-budaya (*geisteswissenschaft*), hermeneutika sebagai fenomenologi *dasein*, dan hermeneutika sebagai sistem interpretasi.[25]

Melihat luas dan kompleksnya pembahasan hermeneutika, pada kesempatan ini hanya akan dikaji sebagiannya saja, terutama kaitannya sebagai pendekatan dalam ilmu sosial-budaya.

Sebagai Pendekatan dalam Ilmu-Ilmu Sosial

Seperti telah disinggung di atas, fokus utama problem hermeneutika sosial adalah terutama untuk menerobos otoritas paradigma positivisme dalam ilmu-ilmu sosial dan humanities. Secara demikian, ia dan, menurut penulis, pembahasan hermeneutika pada umumnya sebenarnya merupakan problem filsafat ilmu (atau lebih tepatnya, problem metodologi), bukan problem metafisika yang mempersoalkan realitas. Ia merupakan cara pandang untuk memahami realitas, terutama realitas sosial, seperti 'teks' sejarah dan tradisi.

Adalah Wilhelm Dilthey yang mengajukan sebuah dikotomi antara metode *erklären* untuk ilmu-ilmu alam

---

[24] Josep Bleicher, *Contemporery Hermeneutics, Hermeneutics as Method, Philosophy, and Critique,* (London: Routhledge & Keegan Paul, 1980)

[25] Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer,* (Eavanston: Nortwestern University Press, 1969), p. 34-45

(*naturwissenchaften*) dan metode *verstehen* untuk ilmu-ilmu sosial (*geisteswissenchaften*). Metode *erklären* (menjelaskan) adalah metode *khas* positivistik yang dituntut menjelaskan objeknya yang berupa 'prilaku' alam menurut hukum sebab-akibat, sedang metode *verstehen* (memahami), yaitu pemahaman subjektif atas makna tindakan-tindakan sosial, dengan cara menafsirkan objeknya yang berupa dunia-kehidupan sosial.

Sudah disebutkan, sebagai sebuah pendekatan dalam ilmu sosial, hermeneutika tidak bisa dipisahkan dengan pendekatan sebelumnya (fenomenologi). Keterkaitan antara keduanya tampak jelas, terutama dalam filsafat Heidegger. Dalam sebuah artikel, Budi Hardiman mengutip pernyataan Heidegger:

Makna metodologis dari deskripsi fenomenologis adalah *penafsiran*. Logos dari fenomenologi *Dasein* memiliki ciri *hermenuein*... Fenomenologi *Dasein* adalah *hermeneutik* dalam pengertian asli kata itu, menurut pengertian pokoknya, yaitu kesibukan penafsiran.[26]

Seperti dalam fenomenologi sosial, dalam hermeneutika peranan subjek yang menafsirkan juga sangat jelas. Dunia-kehidupan sosial bukan hanya dunia yang hanya dihayati individu-individu dalam masyarakat, melainkan juga merupakan objek penafsiran yang muncul karena penghayatan itu.

Dengan demikian, hermeneutika merupakan penafsiran atas dunia-kehidupan sosial ini. Konsep penafsiran dan pemahaman ini sekali lagi merupakan usaha untuk mengatasi objektivisme dari positivisme yang secara berat sebelah melenyapkan peranan subjek dalam membentuk kenyataan sosial.

---

[26] Budi Hardiman, op.cit.

Jelasnya, apa yang dalam fenomenologi disebut 'kesadaran yang mengkonstitusi (membentuk) kenyataan' dan yang kemudian dalam hermeneutik ditunjukkan dalam pengertian kata hermeneutik itu sendiri (yakni penafsiran), adalah menunjukkan peranan subjek dalam kegiatan pengetahuan.

Untuk melihat peranan subjek (subjektifitas) dalam proses penafsiran, di bawah ini akan dibahas secara ringkas pemikiran hermeneutika yang ditawarkan beberapa filsuf, yaitu Schleiermacher dan Dilthey (sebagai wakil dari filsuf hermeneutika Romantik) dan Gadamer.

1. F.D.E. Schleiermacher dan Wilhelm Dilthey

Dalam sejarah hermeneutika, dua filsuf ini biasanya dikenal dengan filsuf Romantik atau Hermeneutika Romantik, karena kecendrungan pemikirannya yang selalu melihat ke masa lampau. Seperti telah diketahui, hermeneutik menyibukkan diri dengan problematik teks, meskipun kemudian pengertian "teks" ini diperluas menjadi dunia-kehidupan sosial. Mereka mempergunakan teori *empati* untuk menjelaskan bahwa objek dapat diketahui secara reproduktif oleh ilmuwan sosial.

Menurut hermeneutika Romantik ini, pembaca teks harus mampu berempati secara psikologis ke dalam isi teks dan pengarangnya; pembaca harus mampu 'mengalami kembali' pengalaman-pengalaman yang pernah dialami pengarang yang termuat di dalam teks itu. Empati psikologis ini terutama dicetuskan oleh Schleiermacher. Agar bisa mengerti suatu teks dari masa lampau, teks sejarah misalnya, orang harus keluar dari zamannya dan membangun kembali masa lampau ketika pengarang teks itu hidup sehingga dapat dikenali dengan baik suasana penulisnya. Orang mesti membayangkan bagaimana pemikiran, perasaan dan maksud pengarang. Untuk itu,

menurut Schleiermacher, ada dua tugas dari hermeneutika, yaitu interpretasi gramatikal dan interpretasi psikologis. Aspek gramatikal merupakan syarat berpikir setiap orang, sedang aspek psikologis memungkinkan seseorang menangkap 'setitik cahaya' pribadi penulis.[27] Dengan demikian untuk memahami pernyataan-pernyataan pembicara, orang mesti memahami bahasanya sebaik memahami jiwanya.

Berbeda dengan Schleiermacher, Wilhelm Dilthey (1833-1911) mengatakan bahwa meskipun orang tidak dapat mengalami secara langsung (*erleben*) peristiwa-peristiwa di masa lampau, tetapi ia dapat membayangkan bagaimana orang-orang dulu mengalaminya (*nacherleben*).[28] Di sini terlihat, Dilthey mencoba mengatasi psikologisme sebagaimana dalam hermeneutika Schleiermacher. Hal ini dimaksudkan sebagai upaya untuk mencapai taraf 'objektifitas' lebih tinggi, dengan berpandangan bahwa yang direproduksi bukanlah keadaaan psikis tokoh-tokoh dalam teks dan dari teks, melainkan bagaimana proses karya itu diciptakan. Yang dilakukan, bukan empati terhadap pencipta teks, melainkan membuat rekonstruksi dan objektivikasi mental, yaitu produk budaya. Jadi, perhatian diarahkan pada struktur-struktur simbolis. Meski ada perbedaan pandangan, namun baik Dilthey maupun Schleiermacher sama-sama mempertahankan pendapat bahwa hermeneutik berarti 'menafsirkan secara reproduktif'. Dalam arti, penafsiran merupakan sebuah kerja reproduktif; mencoba memahami sebagaimana dahulu pernah dipahami.

---

[27] E. Sumaryono, *Hermeneutika, Sebuah Metode Filsafat,* (Yogyakarta: Kanisius, 1999), p. 41

[28] K. Bertens, *Filsafat Barat dalam Abad XX,* jilid I, (Jakarta: Gramedia, 1981), p. 228

Sejak Dilthey mengajukan hermeneutika sebagai dasar metodologis ilmu-ilmu sosial, ditemukan sebuah dilema yang menyangkut penafsiran. Untuk mengetahui sebuah ungkapan, kita harus menempatkannya di dalam konteks yang lebih luas. Lalu, untuk memahami konteks yang lebih luas itu, kita juga harus memahami ungkapan-ungkapan yang menyusunnya. Misalnya, untuk memahami sebuah puisi kita harus memahami terlebih dahulu konteks tradisi sastra puisi; untuk memahami tradisi itu kita harus memahami puisi-puisi yang membentuknya. Maka, secara umum dapat dikatakan bahwa untuk memahami bagian-bagian, kita harus memahami pemahaman lebih dahulu tentang totalitas, dan totalitas dipahami melalui pemahaman atas bagian-bagiannya.

Dilthey melihat bahwa sistem-sistem kemasyarakatan sifatnya adalah eksternal, karena ditentukan oleh ruang dan waktu, seperti organisasi sosial, politik, ekonomi, militer, bahkan organisasi keagamaan. Semua organisasi tersebut mengandung sistem nilai yang didasarkan atas kebudayaan, misalnya bahasa, filsafat, dan seni. Sementara, sistem individual pada dasarnya merupakan produk sistem yang telah diresapi oleh manusia. Dengan demikian, hanya pengetahuan tentang sistem eksternal sajalah yang akan mampu meraih interpretasi tentang situasi historis setiap individu.[29]

Begitulah, bila kita ingin memahami sebuah segmen dunia-sosial, misalnya penghayatan agama di kalangan kelas bawah, kita harus memahami dahulu berbagai kompleksitas di sekitar penghayatan agama itu, misalnya kehidupan budaya, ekonomi, sosial dan juga hubungannya dengan kelas-kelas sosial lain; demikian juga keseluruhan masyarakat harus dipahami

[29] E. Sumaryono, *op.cit.*, p. 48-49

dari komponen-komponen pembentuknya dan penghayatan agama kelas bawah ini merupakan salah satu di antaranya.

Pandangan, bahwa unsur sejarah atau bahasa khususnya merupakan bagian tak terpisahkan dalam proses penafsiran atau kegiatan keilmuan, inilah yang kemudian dikenal dengan istilah "lingkaran hermeneutis". Gagasan demikian ini sudah tentu disumbangkan bukan hanya oleh Dilthey, melainkan juga oleh Heidegger dan seorang teolog, Bultmann. Lingkaran ini bukan semacam *vicious circle* (lingkaran setan), melainkan justru menunjukkan dinamika kreatif dan progresif dari penafsiran, sebab lingkaran itu sesungguhnya berupa spiral.

2. Hans-Georg Gadamer

Pemikiran hermeneutika Gadamer tidak bisa dilepaskan dari pemikiran Heidegger, senior dan gurunya, yang pemikirannya dikenal dengan fenomenologi *dasein*. Bagi Heidegger, hermeneutika berarti penafsiran terhadap esensi (*being*), yang dalam kenyataannya selalu tampil dalam eksistensi. Sehingga suatu kebenaran tidak lagi ditandai oleh kesesuaian antara konsep dan realita objektif, tetapi oleh tersingkapnya esensi tersebut. Dan satu-satunya wahana bagi penampakan being tersebut adalah eksistensi manusia.[30] Maka hermeneutika tidak bisa lain dari pada penafsiran diri manusia itu sendiri (*dasein*) melalui bahasa.[31] Maka menurut Heidegger, hermeneutika

---

[30] "Being", menurut Heidegger, selalu terkait dengan waktu, dalam arti selalu dimaknai dalam konteks ruang dan waktu tertentu. Dalam kaitan ini, Chatterjee mengutip ungkapan Heidegger: "man's being is situated, situated in time and place". Lihat Margaret Chatterjee, *The Existentialist Outlook,* (New Delhi: Orient Longman Ltd., 1973), p. 131

[31] M. Heidegger, *Being and Time,* trans. J. Marquarrie, (New York: Harper & Row, 1962), p. 2, 24

bukan sekedar metode filologi atau *geisteswissenschaft*, akan tetapi merupakan ciri hakiki manusia. Memahami dan menafsirkan adalah bentuk paling mendasar dari keberadaan manusia.

Usaha Heidegger ini memperoleh respon positif dari Gadamer. Ia menaruh minat pada kajian tentang keterkaitan keber-adaan manusia dan kemungkinan pemahaman yang bisa dilakukan. Untuk ini ia menulis buku: *Truth and Methods,* yang dengan kontribusi ini, ia dianggap mewakili kelompok "hermeneutika filosofis". Studi filosofis ini sudah tentu lebih menekankan pada masalah interpretasi atau pamahaman, dari pada masalah kepastian (*evidence*) dan objektivitas kebenaran yang bisa dibuktikan dengan verifikasi dan falsifikasi, sebagaimana filsafat positivisme abad Pencerahan. Bagi Gadamer, problem itu tidak mungkin dan tidak cocok diaplikasikan dalam *human and social sciences.*[32]

Dominasi positivisme dalam ilmu sosial, memang untuk beberapa hal dapat diatasi oleh hermenutika Romantik. Namun bagi Gadamer hermenutika Romantik masih menyisakan persoalan, yaitu terutama: bagaimana orang dapat keluar dari situasi zamannya sendiri untuk masuk ke dalam suasana zaman lain? Bagi Gadamer, merupakan hal yang mustahil orang bisa meninggalkan prasangka-prasangkanya, berikut situasi psikis dan sosiologis yang mengitarinya, lalu masuk ke dalam suasana lain. Menurutnya, makna teks tidak terbatas pada pesan yang dikehendaki pengarangnya, karena teks bersifat terbuka bagi pemaknaan oleh orang yang membacanya, meski berbeda dalam waktu dan tempatnya. Oleh karenanya, proses

[32] Lihat Hans-Georg Gadamer, *Truth and Methods,* trans. Sheed and Ward Ltd., (New York: The Seabury Press, 1975), p. 5-6

hermeneutis merupakan peristiwa historikal, dialektikal, dan kebahasaan.[33]

Di sini terlihat, Gadamer membawa problem hermenutika masuk ke wilayah linguistik, lebih dari sekedar pemahaman historis secara filosofis, sebagaimana Heidegger. Argumennya, bahwa esensi (being) itu berekstensi melalui bahasa dan karenanya ia bisa dipahami hanya melalui bahasa. Bahasa, bagi Gadamer adalah endapan tradisi sekaligus media untuk memahaminya. Proses hermeneutis untuk memahami tradisi melalui bahasa lebih dari sebuah metode. Pemahaman bukanlah produk metode; metode tidaklah merupakan wahana pemahaman yang menghasilkan kebenaran. Kebenaran justru akan dicapai jika batas-batas metodologis dilampaui.[34]

Dalam pandangan Gadamer, ada empat faktor yang selalu terlibat dalam suatu proses interpretasi, yaitu: (1). *Bildung*, yakni pembentukan jalan pikiran. Istilah ini bersinonim dengan *formatio*, form, yang berarti bentuk atau formasi. Maksudnya adalah bentuk atau jalan pikiran yang mengalir secara harmonis. Dalam kaitannya dengan proses penafsiran, misalnya bila seorang membaca sesuatu teks yang termasuk dalam ilmu-ilmu kemanusiaan seperti sejarahm sastra, dan filsafat, maka keseluruhan pengalaman akan ikut berperan. Dua orang yang berbeda latar belakang kebudayaan, usia, atau tingkat pendidikannya tidak akan melakukan interpretasi dengan cara yang sama. (2). *Sensus Cummunis*. Istilah ini digunakan Gadamer bukan dalam pengertian 'pendapat umum',

---

[33] W. Poespoprojo, *Interpretasi,* (Bandung: Remadja Karya, 1987), p. 93-95

[34] Mispan Indarjo, "Gambaran Pengalaman Hermeneutik Hans-Georg Gadamer", dalam *Jurnal Driyarkara,* No. 3 Th. XX, 1993/1994, p. 5

tetapi sebagai 'pertimbangan praktis yang baik'. Mengerti konsep ini penting untuk hidup bermasyarakat. Karena hidup di dalam masyarakat mempertimbangkan suatu pandangan tentang kebaikan yang benar dan umum. Sejarawan memerlukan *Sensus Cummunis* dengan maksud untuk memahami arus yang mendasari pola sikap manusia. sejarah pada dasarnya tidak berbicara tentang seorang manusia yang hidup terpencil; (3). Pertimbangan, yaitu menggolongkan hal-hal yang khusus atas dasar pandangan tentang yang universal. Pertimbangan merupakan sesuatu yang berhubungan dengan apa yang harus dilakukan. Bagi Gadamer sikap ini sulit untuk diajarkan dan dipelajari, tetapi hanya dapat dilakukan sesuai atau didasarkan atas kasus-kasus yang ada; (4). *Taste* atau Selera, yaitu sikap subjektif yang berhubungan dengan macam-macam rasa. Namun dengan keseimbangan antara instink, panca indera, dan kebebasan intelektual, sikap ini dapat membuat diskriminasi terhadap hal-hal yang bertentengan dengan yang indah dan yang baik.[35] Keempat hal tersebut merupakan unsur yang selalu ada dalam setiap proses interpretasi. Karenanya, Gadamer melihat hermeneutika bukan sebagai metode yang menekankan proses mekanis, tetapi lebih sebagai seni.

Berdasarkan pandangannya itu, Gadamer melihat suatu proses hermeneutis, terutama terhadap teks-teks historis, berlaku apa yang ia sebut dengan: "effective history". Konsep ini dimaksudkan untuk melihat tiga kerangka waktu yang mengitari wilayah teks-teks historis. *Pertama,* masa lampau, di mana teks itu dilahirkan atau dipublikasikan. Dari sini, makna teks bukan hanya milik si punyusun melainkan milik setiap orang yang menginterpretasikan-nya. *Kedua,* masa kini, di mana penafsir datang dengan *prejudice*nya. Prasangka-prasangka ini selanjutnya akan berdialog dengan masa sebelum-

nya, sehingga akan muncul suatu penafsiran yang sesuai dengan konteks penafsir. *Ketiga*, masa depan, di mana di dalamnya terdapat nuansa baru yang produktif. Di sinilah terkandung "effective history", yakni suatu kenyataan bahwa aktivitas penafsir (dalam hal ini, ilmuwan sosial) dan pelaku sama-sama merupakan bagian -tak terpisahkan- dari aktivitas historis yang berada dalam suatu kontinuitas sejarah. Karenanya, dalam aktivitas hermeneutis tidak boleh dibatasi hanya pada apa yang dimaksud oleh pengarang saja atau hanya pada situasi yang mengitari saat teks dicipta.

Atas dasar pandangan ini, penafsiran merupakan sebuah kegiatan produktif, yakni memberikan makna yang potensial dalam teks itu. Lebih tepatnya mengaktualkan potensi-potensi makna yang potensial dalam teks itu.[36] Menurut Gadamer, keluar dari situasi zaman sendiri, sebagaimana pada Schleiermacher dan Dilthey, bagi seorang pembaca/penafsir merupakan sesuatu yang tidak mungkin, juga tidak perlu. Orang tidak dapat melepaskan diri dari prasangka, dan sikap menghindari prasangka berarti mematikan pikiran. Pemahaman terhadap masa lampau pada dasarnya adalah "suatu interpretasi baru, dengan menyingkirkan prasangka-prasangka kurang baik dari masa lampau dan menerima begitu saja prasangka-prasangka yang baik dan wajar."[37]

Bagi Gadamer, pemahaman selalu berarti penafsiran, dan penafsiran itu sendiri berarti penggunaan prasangka-prasangka dari diri sendiri, sehingga 'makna' dari objek dapat benar-benar dibuat berbicara kepada kita. Karena itu pemaha-

---

[35] E. Sumaryono, *op.cit.*, p. 71-77

[36] K. Bertens, *op.cit.*, p. 231

[37] K. Bertens, *ibid.*, p. 232

man bukan semata-mata reproduktif, melainkan selalu merupakan proses produktif juga. Masalahnya kemudian, bagaimana membedakan prasangka yang baik dari yang tidak baik? Dia menganjurkan untuk mengembangkan kesadaran diri yang bersifat historis (*historical self-awareness*). Kesadaran ini akan membangunkan kesadaran prasangka-prasangka kita sendiri dan memungkinkan kita untuk mengisolasi dan menilai objek di atas dirinya sendiri.

Meski kemudian timbul persoalan mengenai jarak waktu yang ada antara penafsir dan pembuatan teks, namun Gadamer tidak setuju untuk mengatasinya. Yang penting baginya adalah mengenal jarak waktu itu sebagai kemungkinan positif dan produktif sebagai proses pemahaman. Itu bukanlah jurang yang menganga luas, melainkan jarak yang penuh dengan kesinambungan, yang dengannya semua kebiasaan dan tradisi berasal.[38]

Mengakhiri uraian sederhana ini, bisa diberi catatan bahwa seni pemahaman yang dibangun Gadamer merupakan kesadaran dialogis dan dialektis antar berbagai cakrawala tradisi (masa lampau, masa kini dan masa depan), sehingga kesemuanya benar-benar lebur dan kemudian melahirkan produktivitas makna teks. Itulah sebabnya, bagi Gadamer, kebenaran sebagai sesuatu yang pluralistik sesuai dengan cakrawala tradisi-tradisi yang berdialog.

---

[38]Gadamer's Hermeneutics" dalam <http://citd.scar.utoronto.ca/CITDPress/holtorf/3.10.html>

C. Teori Kritis (*Critical Theory*)

Teori Kritis merupakan pendekatan ketiga setelah fenomenologi dan hermeneutika yang berusaha mengatasi positivisme dalam ilmu-ilmu sosial dan memberikan dasar metodologis bagi ilmu-ilmu sosial, yang berbeda dari ilmu-ilmu alam. Ketiga pendekatan ini memiliki keterkaitan, baik pada taraf epistemologis maupun metodologis untuk membuka konteks yang lebih luas dari ilmu-ilmu sosial. Konsep dunia-kehidupan (*Lebenswelt*) yang merupakan konsep penting dari fenomenologi dan metode pemahaman (*Verstehen*) sebagai metode *khas* dari hermeneutika memiliki sumbangan yang nyata bagi bangunan Teori Kritis, yang dalam praksisnya tercermin dalam apa yang dikenal dengan 'tindakan komunikatif' (*kommunikativer handeln, communicative action*). Konsep tindakan komunikatif memperoleh dasar-dasarnya dalam konsep dunia-kehidupan (*Lebenswelt*) dan konsep pemahaman (*Verstehen*), begitu juga sebaliknya bahwa konsep dunia-kehidupan (*Lebenswelt*) dan konsep pemahaman (*Verstehen*) baru bisa dimengerti secara baik dalam praksis tindakan komunikatif dari Teori Kritis.

Teori Kritis merupakan 'paradigma' keilmuan yang dilahirkan oleh para filsuf yang tergabung dalam mazhab Frankfurt, di Jerman. Beberapa tokohnya antara lain Horkheimer, Adorno, Marcuse, dan lain-lain, termasuk Jürgen Habermas, sebagai salah seorang filsuf 'generasi kedua', yang pemikirannya manjadi fokus pembahasan ini. Sebagai penerus filsafat kritis Marx, sudah tentu pemikiran mereka bercorak Marxian, dalam hal ini kritik sosial dan terutama kritik ideologi. Sama dengan Marxis, sasaran kritik Teori Kritik adalah pola liberalisme-kapitalisme masyarakat Barat-modern. Meskipun

kemudian juga gencar melakukan kritik terhadap pola-pola Marxisme sendiri, terutama soal determinisme ekonomi Marxisme ortodoks, yang ternyata lahir dari pemahaman positivistis atas proses-proses sejarah masyarakat, yaitu bahwa sejarah masyarakat berlangsung menurut keniscayaan hukum-hukum alam.

Dalam perjalanannya pemikiran mazhab Frankfurt menghadapi jalan buntu. Di saat itulah Habermas tampil, yang secara tajam memperlihatkan bahwa semua teori sosial positivistis dan semua teori Marxis, termasuk 'ahli warisnya', dalam hal ini mazhab Frankfurt ternyata sama-sama dibangun atas dasar "paradigma kerja" sehingga memperlakukan masyarakat sebagai objek 'alamiah'. Sebagai pembaharu Teori Kritis, Habermas berusaha menekankan peranan kesadaran (subjek) dalam mengubah struktur-struktur objektif, maka analisisnya dipusatkan pada fenomena superstruktur (kebudayaan, ekonomi, agama, politik dan seterusnya), khususnya rasionalitas atau ideologi yang menggerakkannya. Perspektif baru yang dikembangkannya adalah paradigma komunikasi bagi ilmu-ilmu sosial.

Di tangan Habermas, Teori Kritis (*critical theory*) menjadi semakin populer, karena beberapa inovasi yang dilakukannya, terutama dari pemikiran para filsuf mazhab Frankfurt pada umumnya.

Teori Kritis Mazhab Frankfurt dan Posisi Habermas

Jika pembahasan-pembahasan sebelumnya memperlihatkan bagaimana suatu pola pikir (entah namanya: asumsi dasar, paradigma, atau kerangka teori) bergerak menghasilkan suatu ilmu atau ilmu-ilmu. Di sini kita akan melihat pemikiran Habermas, yang lain dari filsuf-filsuf sebelumnya. Bagi

Habermas, suatu pola pikir keilmuan tidak hanya sebagai kerangka dalam membangun ilmu, tetapi lebih jauh dari itu, pola pikir keilmuan itu memiliki kedudukan yang signifikan dalam bangunan pola hidup, bahkan pengaruhnya terlihat jelas sampai pada struktur bangunan masyarakat. Jelasnya, Habermas melihat keterkaitan antara nilai-nilai yang dianut masyarakat dengan struktur bangunan pola pikir keilmuan tertentu. Tidak ada jarak antara ilmu dan masyarakat, begitu juga tidak ada jarak antara teori dan praktek.

Keprihatinan Habermas terutama ditujukan terhadap struktur masyarakat modern, yang berwujud pola liberalisme di bidang politik dan kapitalisme di bidang ekonomi. Pola liberalisme-kapitalisme masyarakat modern ini jelas sebagai akibat langsung dari rasionalisme Pencerahan, yang mencapai puncaknya pada pola pikir positivisme di bidang ilmu dan teknologi. Pemisahan negara (*state*) dari gereja (agama) dan munculnya kelas elit dalam masyarakat yang didasarkan atas kedekatannya dengan kekuasaan atau karena penguasaan di bidang ilmu dan teknologi, dan akhirnya juga karena status sosial-ekonomi di dalam masyarakat. Pola pikir positivisme semacam ini, secara global kemudian tampil dalam suatu teknokrasi masyarakat modern, yang ditandai dengan penggunaan standart-standart positivistik yang bersifat baku.

Begitulah, ilmu dan teknologi merupakan kata kunci untuk memahami masyarakat Barat-modern, yang pada gilirannya ditempatkan sebagai fungsi ideologis,[39] yaitu sebagai

---

[39]Fungsi ideologis bagi ilmu pengetahuan dan Teknologi, maksudnya keduanya mensublimasi kesadaran politik masyarakat, yaitu kesadaran bahwa seluruh persoalan umat manusia sebenarnya adalah masalah teknis saja dan dapat dipecahkan hanya melalui penguasaan ilmu pengetahuan. Lihat Jürgen Habermas, *Theory and Practice,* (London: Heinemann, 1974), p. 282

standart dalam melihat masyarakat lainnya. Maka proses universalisasi, saintifikasi, naturalisasi pola hidup masyarakat adalah ekses yang secara langsung terbangun oleh pola pikir positivistik ini. Seluruh proses ini sebenarnya merupakan media untuk melanggengkan "masyarakat kelas" (misalnya ada penguasa, ada rakyat; ada pemilik modal, kaum buruh dst), sebagai konsekuensi dari suatu sistem negara bangsa dan sistem ekonomi kapitalis. Intervensi negara ke dalam 'daerah' kehidupan sipil semakin menjadi-jadi; kapitalisme secara besar-besaran diorganisasikan; dan birokrasi menyusup keras dan mengancam 'ruang publik' (*publik sphere*), suatu ruang di mana kehidupan politik selalu didiskusikan secara terbuka dan bebas oleh rakyat jelata.[40]

Karl Marx, pendahulu Habermas, adalah filsuf yang secara radikal mengkritik pola dan praktek liberalisme-kapitalisme, yang memang bertentangan dengan prinsip pencerahan dan emansipasi sebagaimana dimaksud dalam humanisme-antroposentris. Marx yakin bahwa lewat perjuangan kelas dan revolusi, susunan masyarakat kelas akan diambrukkan, sehingga bersamaan dengan terhapusnya hak milik dan hubungan pemilikan subjek-objek, alienasi akan lenyap juga. Namun, rupanya Marx dengan materialisme sejarahnya masih terjebak pada statisme masyarakat. Sama dengan pola positivisme, Marxisme menilai masyarakat hanya sampai pada sisi materialnya. Determinisme ekonomi Marxisme juga didasarkan atas pemahaman positivistis tentang proses-proses sejarah masyarakat, yaitu bahwa sejarah masyarakat berlangsung menurut keniscayaan hukum-hukum alam. Karena basis (ekonomi) masyarakat menentukan superstruktur, maka perubahan pada basis itu berarti mengubah superstruktur.

Atas dasar keprihatinan (atau mungkin perjuangan) untuk mengatasi problem determinisme ekonomi Marxisme ortodoks tersebut, kemudian lahir pemikiran kritis yang kemudian dikenal dengan "Teori Kritis." Teori Kritis itu sendiri sebenarnya dirumuskan oleh Max Horkheimer dan para filsuf yang tergabung dalam Mazhab Franfurt, sedang posisi Habermas adalah sebagai pembaharu. Berbeda dari Marxisme ortodoks, Teori Kritis hendak mengembalikan Marxisme menjadi filsafat kritis. Karena sifatnya yang kritis, Teori Kritis dimaksudkan sebagai inspirator dan katalisator bagi sebuah gerakan dalam masyarakat sebagaimana watak marxisme, yang genuine dan kritis-revolusioner. Akan tetapi pemikiran (Teori Kritis) mazhab Franfurt ternyata mengalami kebuntuhan. Kebuntuhan itu menurut Habermas disebabkan, a) terjebak oleh daya integratif sistem masyarakat kapitalisme lanjut (*the old capitalism*), padahal dalam kenyataannya kaum buruh tidak mesti sepenuhnya terhegemoni dalam masyarakat kapitalis itu; b) Teori Kritis tetap bertolak pada pandangan Marx yang terlalu pesimis terhadap manusia yang memandang manusia semata-mata makhluk ekonomi dengan dialektika materialnya; dan c) Teori Kritis menerima sepenuhnya pemikiran Marx, bahwa manusia adalah makhluk yang bekerja, yang berarti juga menguasai.[41]

Di saat itulah, Habermas memberikan suatu jalan keluar, melakukan rekonstruksi besar-besaran terhadap Teori Kritik mazhab Frankfurt dengan memadukan teori-teori

---

[40]David Held. *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas,* (Hutchnson, 1980), p. 197

[41]Franz Magnis-Suseno, *Filsafat sebagai Ilmu Kritis,* (Yogyakarta: Kanisius, 2000), p. 170

sebelumnya. Dalam pandangan Habermas, Teori Kritis Mazhab Frankfurt melakukan kesalahan ketika menerima begitu saja pemikiran Marx yang mereduksikan manusia pada satu macam tindakan saja, yaitu pekerjaan,[42] termasuk ketika berinteraksi dengan orang lain. Karena bekerja selalu berarti menguasai, maka pekerjaan untuk pembebasan itu selalu akan menghasilkan perbudakan baru yaitu pergumulan untuk saling menguasai (Marx), saling menghisap (Horkheimer) atau *the struggle for life, the survival of the fittest* menurut Darwin.[43] Untuk lebih jauh melihat kontribusi Habermas, berikut ini akan dibahas dasar-dasar bangunan Teori Kritis Habermas.

Konstruksi Teori Kritis Habermas

Teori Kritis Habermas, sebagaimana pemikiran mazhab Frankfurt pada umumnya, tetap berakar pada tradisi Jerman, khususnya transendentalisme Kant, Idealisme Fichte, Hegel, dan Materialisme Marx. Namun secara khusus Habermas juga menggunakan sumber lain sebagai kerangka dasar atas teori yang ditawarkannya. Mulai dari psikoanalisis Frued, tradisi Anglo-Amerika, yaitu analisis linguistik dari Wittgenstein, John Searle dan J.L. Austin, pemikiran Linguistik Noam Chomsky, teori-teori psikologi dan perkembangan moral oleh Frued, Pieget dan Kohlberg sampai pada pemikiran pragmatis Amerika, seperti Peirce, Mead, dan Dewey. Semuanya teori itu mampu ia padukan, sehingga Teori Kritis Habermas benar-benar lain dari pendahulunya. Seperti telah disinggung di atas, Habermas juga tidak meninggalkan beberapa konsep yang ditawarkan fenomenologi dan hermeneutika, bahkan konsep

[42]Habermas, *Ilmu dan Teknologi sebagai Ideologi,* terj. Hasan Basari, (Jakarta: LP3ES, 1990), p. 43

[43]Franz Magnis-Suseno, *Filsafat....op.cit.*, p. 171-172

keduanya menjadi semakin jelas dalam teori Habermas.

Teori Kritis Habermas dibangun atas dasar keprihatinannya, terutama tentang problema ilmu-ilmu sosial dan keterlibatannya dalam Teori Kritis mazhab Frankfurt. Dengan sedikit simplifikasi, keprihatinan Habermas, bisa dikatakan, mengerucut ke dalam dua persoalan, *Pertama* problem ilmu pengetahuan positivistik, dengan segala argumen atau logika yang dibawa, terutama soal ilmu bebas nilai dan penyingkiran peran subjek dari proses penemuan atau paling tidak memandang manusia dan kemanusiaan hanya dari aspek materialnya. *Kedua* menyangkut keterlibatan ilmuwan dalam praktek sosial masyarakat.[44]

Kontruksi teori Habermas berasumsi bahwa antara teori dan praktek memiliki hubungan yang sangat dekat, bahkan juga dengan ideologi dan kepentingan manusiawi. Hal ini terlihat jelas dalam beberapa karyanya, terutama "*Knowledge and Humam Interest*" (1971 b) dan khususnya "*Theory and Practice*" (1974). Oleh sebab itu ilmu pengetahuan (termasuk ilmu-ilmu sosial) tidak dapat dikelompokkan begitu saja di dalam ilmu-ilmu teoritis dan ilmu praktis. Tugas ilmu-ilmu teoritis adalah memberikan penjelasan tentang sesuatu realitas social tanpa sikap berpihak dan tanpa dipengaruhi oleh hasrat dan kepentingan tertentu. Bagi Habermas praktek memberikan sesuatu kepada teori, sesuatu yang bisa dipelajari abermas, praktek memberikan sesuatu oleh para teoritisi dan praktisi sendiri merupakan suatu tahap penting dari pembentukan teori. Dengan demikian objektifitas bukan terletak pada jauhnya para teoretikus dari praktek sosial.

---

[44]Habermas, Jurgen, *Knowledge and Humam Interest*, (Boston: Beacon Press, 1971b), p. 196

Rasio Instrumental dan Rasio Komunikasi

Habermas dengan tegas menolak sikap yang dikatakan sebagai bebas nilai dalam pembentukan ilmu pengetahuan. Menurutnya semua ilmu pengetahuan dan pembantukan teori selalu dibarengi oleh apa yang disebutnya dengan interest-kognitif tertentu yaitu suatu orientasi dasar yang mempengaruhi jenis pengetahuan dan objek pengetahuan tertentu. Ada tiga interest (kepentingan) yang memang telah tertanam kuat di dalam dasar-dasar antropologi manusia, yaitu kepentingan bersifat teknis, praktis, dan emansipatoris. Tiga interest ini memiliki pengaruh yang besar dalam kegiatan keilmuan. Hubungan antara kepentingan dan ilmu, digambarkan Habermas: bahwa interest berfungsi sebagai "orientasi dasar yang berakar pada kondisi tertentu dan fundamental dari kemungkinan reproduksi dan perwujudan dari manusia," sementara pengetahuan yang mengandung interest (*knowledge-costitutive interest*) adalah "fungsi dari persoalan-persoalan yang secara objektif terwujud dalam mempertahankan hidup."[45] Dengan memberikan posisi pada interest sebagai bagian tak terpisahkan dalam proses keilmuan ini, Habermas juga dikenal sebagai tokoh hermeneutika yang berpengaruh dewasa ini.

Atas dasar tiga interest tersebut, kemudian Habermas menunjukkan implikasinya dalam tiga disiplin ilmu pengetahuan. Interest pertama berkaitan dengan kebutuhan manusia akan reproduksi dan kelestarian dirinya, yang melahirkan ilmu pengetahuan yang bersifat *empiris-analitis*. Interest kedua berhubungan dengan kebutuhan manusia untuk melakukan komunikasi dengan sesamanya di dalam praktek sosial yang menimbulkan suatu ilmu pengetahuan yang bersifat *histories-*

---

[45]*ibid.*, p. 310-317

hermeneutis. Lalu interest ketiga berhubungan dengan kepentingan yang mendorong dirinya untuk mengembangkan otonomi dan tanggung jawab sebagai manusia, dan tercermin dalam jenis ilmu pengetahuan yang bersifat *sosial-kritis*.[46] Masing-masing ketiga ilmu tersebut berhubungan dengan tiga aspek eksistensi sosial manusia: yaitu kerja, interaksi (komunikasi) dan kekuasaan. Tiga interest, tiga macam sifat ilmu, dan tiga macam eksistensi sosial manusia berkaitan satu sama yang lainnya.

Kepentingan teknis bersangkut paut dengan pengendalian alam melalui "rasio instrumental".[47] "Rasio instrumental" selalu berbicara dengan sarana hukum-hukum rasional dan silogisme, bukan didasarkan pada pola hubungan subjek-objek. Rasio inilah yang menggerakkan dan mengarahkan suatu tindakan rasional. Tindakan rasional tersebut selalu memiliki sasaran tertentu, yaitu kerja teknis. Sehingga, realitas dipahami sebagai sesuatu yang dapat dimanipulasi. Sasaran yang ingin diketahui adalah hukum-hukum keteraturan, *continuity*, kausalitas, dan semacamnya. Habermas melihat paradigma positivisme, yang menurutnya, melahirkan ilmu-ilmu empiris-analitis, digerakkan oleh rasio instrumental ini.

Dalam ilmu empiris-analitis, terdapat satu sistem referensi yang sama yang menentukan arti proposisi empiris, peraturan untuk konstruksi suatu teori, maupun peraturan tentang tes empiris yang akan dikenakan pada teori bersangkutan (nomologis). Ilmu-ilmu ini melahirkan teori-teori, yang dengan

---

[46]Habermas, *Ilmu...op.cit., p.* 157-168

[47]Rasio instrumental (istilah khas Habermas), maksudnya, rasio yang hanya memberi perhatian pada persoalan cara untuk sampai kepada tujuan-tujuan yang sebelumnya sudah diterapkan.

bantuan metode deduksi, kemudian memungkinkan diturunkannya hipotesis-hipotesis, yang juga mengandung lebih banyak isi empirisnya. Hipotesis-hipotesis itu sendiri merupakan proposisi tentang korelasi antara variabel (kovarian) dalam suatu objek yang diamati, yang kemudian dapat pula menghasilkan prognosis tertentu. Arti tiap prognosis terdapat dalam manfaat teknisnya, sebagaimana yang ditentukan oleh aturan-aturan tentang aplikasi suatu teori. Kenyataan yang hendak dikuak oleh teori-teori empiris-analitis adalah kenyataan yang dipengaruhi oleh interest untuk memperoleh informasi, yang diperlukan untuk mengawasi dan mengembangkan kemampuan teknis manusia dengan bantuan suatu model *feed back-monitoring* (suatu tes empiris akan mentransfer-balik konfirmasi atau falsifikasi kepada hipotesa).

Bagi Habermas, 'tindakan' kerja yang *notabene* dikendalikan kepentingan teknis bukanlah segala-galanya. Ia hanya usaha manusia dalam menyesuaikan alam dengan kebutuhan-kebutuhannya. Masih terdapat 'komunikasi' yang juga merupakan tindakan dasariyah manusia. Kebutuhan akan interaksi, berkomunikasi serta saling pengertian antar subjek ini berkaitan dengan kepentingan praktis manusia itu sendiri. Ini dimungkinkan dengan adanya tradisi, bahasa dan ilmu-ilmu hermeneutis. Dalam ilmu histories-hermeneutis, jalan untuk mendekati kenyataan bukannya melalui observasi melainkan melalui pemahaman arti (*sinnverstehen*). Tolok ukur salah benarnya pemahaman tersebut tidak dilaksanakan melalui tes yang direncanakan melainkan melalui interpretasi. Interpretasi yang benar akan meningkatkan intersubjektivitas, sedangkan interpretasi yang salah akan mendatangkan sanksi (untuk mengambil contoh yang kocak dapatlah dibayangkan apa akibatnya kalau senyum basa-basi diinterpretasikan sebagai senyuman cinta!).

Suatu pemahaman hermeneutis selalu merupakan pemahaman berdasarkan prapengertian (*vorverstaendhis*). Pemahaman situasi orang lain hanya mungkin tercapai melalui pemahaman atas situasi diri sendiri terlebih dahulu. Pemahaman berarti menciptakan komunikasi antara kedua situasi tersebut. Komunikasi tersebut akan menjadi semakin intensif apabila situasi yang hendak dipahami oleh pihak yang hendak memahaminya diaplikasikan kepada dirinya sendiri. Interest yang ada di sini adalah interest untuk memper-tahankan dan memperluas intersubjektivitas dalam komunikasi. Apa yang mengikat komunikasi adalah norma berdasarkan konsensus mengenai tingkah laku yang diakui dan diterima. Kekuatan norma-norma sosial tersebut didasarkan pada saling pengertian tentang maksud pihak-pihak yang terlibat dalam komunikasi, yang dijamin dan diawasi oleh pengakuan umum tentang kewajiban yang harus ditaati bersama.

Gagasan Habermas tentang masyarakat komunikatif ini ia elaborasi dalam bukunya *The Theory of Commnucative action* (Teori Tindakan Komunikatif). Ia menawarkan gagasan tentang rasionalisa-si dunia-kehidupan (*lebenswelt*) atas dasar 'rasio komunikatif.' Habermas melihat bahwa komunikasi juga merupakan sifat dasariyah manusia. Hanya dengan komunikasi manusia mencapai tingkat yang lebih tinggi yaitu eksistensi, aktualisasi, dan otonomisasi, bahkan kebebasan. Komunikasi tak akan terjadi tanpa kebebasan. Komunikasi selalu terjadi antara pihak yang sama kedudukannya. Komunikasi justru bukan hubungan kekuasan, melainkan hanya dapat terjadi apabila kedua belah pihak saling mengakui kebebasan dan saling percaya. Sedangkan dalam pekerjaan, hubungan antara manusia dan alam dan juga manusia dengan manusia tidak

simetris, menghegemoni dan saling menguasai.[48] Komunikasi senantiasa bersifat dialogis dan bukan monologis, bukan individualistik melainkan sosial. Dalam komunikasi terjadi apa yang oleh G.H. Mead disebut sebagai *ideal role taking*; masing-masing partisipan mengambil alih peran partisip-an lain. Dengan cara itu masing-masing dapat mengedepankan kepribadiannya sendiri sekaligus mengambil alih peran orang lain. Sebuah komunikasi itu rasional apabila saling pengertian tercapai.[49]

Sebagai konsekuensi masyarakat komunikasi, emansipasi merupakan kebutuhan manusia yang perlu mendapat dukungan metodologi. Maka jenis ilmu pengetahuan yang ketiga menjadi penting, karena kebutuhan emansipasi diri ini belum dipenuhi oleh kedua jenis ilmu pengetahuan lainnya.[50] Emansipasi di sini adalah sifat sesuatu, khususnya teori, yang bisa membebaskan manusia dari segala belenggu yang menghambat pelaksanaan dirinya sebagai manusia, demi kedaulatan dirinya.[51] Seperti ilmu-ilmu empiris-analitis, kelompok ilmu-ilmu sosial-kritis pun menghasilkan pengetahuan nomologis yang diturunkan dari suatu sistem referensi yang sama. Namun langkah lebih jauh yang ditempuh oleh kelompok ilmu sosial-kritis ialah meneliti juga apakah teori-teori yang ada, khususnya teori-teori tindakan, betul-betul menangkap korelasi tetap yang sungguh-sungguh ada dalam tindakan sosial dan bukannya hanya menunjukkan suatu korelasi semu yang dipaksakan secara

---

[48] *ibid.*, p. 186-187

[49] Franz Magnis-Suseno, *12 Tokoh Etika Abad 20*, (Yogyakarta: Kanisius, 2000), p. 220

[50] *ibid.*, p. 169

[51] Sindhunata, *Dilema Usaha Manusia Rasional*, (Jakarta: PT. Gramedia, 1983), p. 165

ideologis. Kalau diketahui bahwa korelasi tersebut hanya ideologis sifatnya, maka pada prinsipnya ia pun bisa berubah. Tujuan yang hendak dicapai ialah mengguncang kembali lapisan kesadaran yang sudah malas (*non-reflestive*), suatu kondisi yang sangat cocok bagi munculnya hubungan-hubungan yang bersifat ketergantungan. Tujuan tersebut dicapai dengan cara refleksi diri.

Dengan klasifikasi tiga sifat keilmuan tersebut, Habermas sebenarnya menghormati ilmu pengetahuan empiris-analitis. Namun jelas, ia menolak saintisme (*scientism*), yaitu pendewaan terhadap ilmu yang berlebihan dan banyak diinspirasikan oleh besarnya kesuksesan ilmu pengetahuan alam dengan penemuan-penemuan yang dahsyat. Kecenderungan ini menjadikan manusia (tepatnya, komunitas ilmiah) tidak kritis terhadap dirinya sendiri. Mereka menyatakan bahwa mereka bebas nilai, tetapi sebenarnya tidak. Kenetralan mereka dengan mudah ditempatkan sebagai alat untuk kepentingan-kepentingan tertentu. Oleh sebab itu, netralisme mereka sebenarnya juga adalah suatu bentuk keberpihakan kepada nilai-nilai dalam mempertahankan *status quo*. Karena dengan hanya mengatur problem-problem dan masalah-masalah sekarang tanpa memberikan keputusan serta keberpihakan nilai -dengan jalan apapun- terhadapnya, ilmu-ilmu sosial modern juga membantu menstabilkan tatanan yang ada. Ia menjadi alat apa saja dari kekuasaan yang ada, kekuasaan yang selalu cenderung menekan munculya tatanan yang lebih baik.[52]

Ilmu pengetahuan histories–hermeneutis, menurut Habermas, memang telah memenuhi kebutuhan komunikasi, namun dapat saja menjurus kepada hilangnya kesadaran kritis

[52]Habermas, op.cit., p. 170-180

dengan melalaikan fakta bahwa bahasa pada dasrnya tidak hanya sekedar medium komunikasi. Di samping itu, tradisi dapat menjadi *oppressive* (menindas) dan hegemonik kerena ia tidak terbuka terhadap interpretasi ideologis.

Ilmu pengetahuan sosial-kritis dapat memenuhi kekurangan-kekurangan tersebut. Ia dapat menyingkapkan dan sekaligus mengatasi berbagai bentuk tekanan opresif. Pengetahuan ini berbentuk suatu analisis kekuasaan dan ideologi yang berusaha untuk mencapai emansipasi dari dependensi (ketergantungan) dan relasi-relasi opresif. Kondisi sosial dengan aksi dan komunikasi yang tengah mengalami distorsi, menghajatkan pengetahuan ini, dengan mengandaikan kemungkinan mengatasi kondisi tersebut dari dalam dengan suatu refleksi. Oleh sebab itu, keprihatinan ilmu-ilmu sosial-kritis adalah kritik ideologi dan pembebasaan (praksis dan emansipatoris).

Kritik Ideologi

Sebagai kerangka dalam membangun keilmuan emansipatif, yang menyuarakan kesadaran (refleksi diri), sasaran Teori Kritis adalah kritik terhadap segala bentuk statisme, baik yang digerakkan oleh rasionalitas individu maupun ideologi masyarakat Dalam persoalan kritik ideologi, Teori Kritis mempunyai tiga pandangan. *Pertama*, kritik sacara radikal terhadap masyarakat dan ideologi-ideologi dominan, tidak bisa dipisahkan; tujuan akhir dari keseluruhan penelitian sosial tidak lain adalah elaborasi secara integral dari bentuk kritik radikal ini. *Kedua,* kritik ideologi tidak dilakukan untuk memberikan semacam justifikasi dalam bentuk 'kritik moral'. Segala bentuk ideologis dari sebuah kesadaran tidak akan diteliti apakah dia benar, memuaskan, buruk dan sebagainya. Kritik ideologi mempermasalahkan apakah sesuatu hal itu merupakan kesadaran

palsu, khayalan atau lainnya. Meski harus dipahami bahwa kritik ideologi sendiri masih berada dalam taraf kognitif, ia merupakan bagian dari taraf pengetahuan, yaitu pengetahuan sosial-kritis (bukan sebagai bentuk ideologi baru). *Ketiga*, sebagai 'jiwa' dari ilmu pengetahuan sosial-kritis, kritik ideologi secara khusus diletakkan dalam menganalisa perubahan-perubahan penting dalam pandangan dan kerangka epistimologis tradisional. Untuk ini, Habermas telah mencontohkannya terhadap positivisme.

Dengan mengkaitkan kegiatan keilmuan dengan tendensi ideologis ini, Habermas kembali melakukan penolakan terhadap pandangan yang menyatakan bahwa sebaiknya diadakan pemisahan antara mimbar kuliah dan kantor atau parlemen sehubungan dengan tugas dan tanggung jawab. Pandangan semacam ini mengandaikan terdapatnya perbedaan antara tanggung jawab ilmiah dan tanggung jawab sosial politik. Menurut Habermas, sikap ilmiah –di mana objektivitas penelitian ditentukan- tidak identik dengan hanya membatasi diri pada penjelasan tentang struktur dan fenomena sosial secara apa adanya, para ilmuwan hanya bersikap afirmatif tanpa mendatangkan pengaruh apa-apa terhadap struktur dan fenomena sosial tersebut. Dengan hanya membatasi diri pada hal ini, secara tidak langsung ilmuwan itu mempertahankan *status quo*.[53] Oleh sebab itu, dalam berhadapan dengan struktur sosial tertentu tidak hanya akan menjelaskan secara netral, tetapi sekaligus mempertanyakan apakah struktur sosial yang ditelitinya itu harus dipertahankan atau diubah.

Habermas menganggap, sikap "bebas nilai" justru bukan sebagai pendirian ilmiah, tetapi pendirian ideologis. Yaitu, sifat teori yang ingin menerima dan membenarkan kenyataan sebagai apa adanya dengan berbagai kedok atau dalih ilmiah

untuk menutupi ketidakmampuannya dalam mengubah keadaan tersebut.[54] Pendirian ideologis ini, bisa membawa akibat-akibat langsung terhadap ilmuwan, misalnya dengan menyingkirkan ilmuwan ke dalam suatu *splendid isolation*, yang sedikit sekali berhubungan dengan pergumulan dan masalah sosial yang seharusnya mereka teliti.

Dalam kerangka ini, ideologi dipahami Habermas sebagai kepercayaan, norma atau nilai yang dianut dan dikenal sebagai *weltanschauung (wold view)*, sekaligus merupakan suatu sudut pandangan tertentu dalam memandang reaitas sosial. Menyangkut penelitian sosial, ideologi berperan mempengaruhi pemilihan tentang apa yang dilihat dan bagaimana memandangnya. Keterlibatan emosional yang kuat terlihat jelas, dan karenanya penelitian yang "bebas nilai" adalah ilusi.[55]

Dalam praktek dunia-kehidupan sosial, banyak sekali ide yang secara terselubung siap dipakai untuk menjelaskan dan sekaligus membenarkan tindakan sebagai pengganti motif yang sebenarnya dari tindakan itu. Kalau terjadi pada tingkatan individual, pembenaran itu disebut rasionalisasi. Tetapi, jika terjadi pada tingkat kolektif, dengan motif-motif interest tertentu yang tak disadari dan selalu ada motif sadar yang digunakan sebagai pembenaran untuk menyelimuti motif-motif sebenarnya tadi, maka terjadilah suatu proses di mana kesadaran manusia semakin diselimuti oleh ideologi. Yaitu, ide-ide yang dipercayai sebagai alasan tindakan, tetapi tak pernah efektif sebagai motif tindakan. Mengapa? Karena yang menggerakkan

---

[53]Ignas Kleden, *Sikap Ilmiah dan Kritik Kebudayaan*, (Jakarta: LP3ES, 1987), p. 29

[54]Sindhunata, op.cit., p. 166

[55]Kleden op,cit., p. 30

kelompok sosial itu sebenarnya adalah motif yang sengaja disembunyikan dan lama kelamaan tidak disadari lagi sebagai motif.

Jika dihubungkan dengan pengetahuan, maka penting sekali untuk membuka kembali motif-motif yang tersembunyi dan melihat seberapa jauh motif-motif itu mempengaruhi pengetahuan manusia. Seberapa jauh peranan interest-interest dalam proses kognitif manusia, dan lebih penting lagi seberapa jauh interest praktis membimbing atau menyesatkan kesadaran manusia. Inilah yang dianjurkan oleh pendekatan kritik ideologi dalam epistimologi modern, yaitu semacam tugas psikoanalisis pada tingkat kolektif untuk melakukan kritik terhadap objektifitas pengetahuan.[56]

Untuk bisa sampai pada kritik ideologi ini, Habermas menaruh perhatian pada psikoanalisa Sigmund Freud dan bersama-sama Erich Fromm, sehingga teori psikoanalisa mendapat tempat dan dianggap mampu menutupi kekurangan Marxisme yang hanya bertumpu pada pendekatan 'ekonomi politik' Karl Marx. Bagi mereka, Freud telah mengembangkan suatu metode untuk menemukan unsur-unsur tak sadar yang di*represi* dan memungkinkan individu untuk mengakui dan menerimanya pada taraf sadar.[57]

Salah satu kunci gagasan Freud adalah pandangan bahwa kelakuan seseorang lebih banyak ditentukan oleh ketaksadarannya dibandingkan dengan kesadarannya. Dalam konteks masyarakat modern, pandangan tersebut bisa dipahami misalnya demikian: "kendati penguasa elite itu bertindak

---

[56]Budi Hardiman, *Kritik Ideologi: Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan*, (Yogyakarta: Kanisius, 1990), p. 46-53

[57]Martin Jay, *The Dialectical Imagination: A History of The Frankfurt School and Social Research, 1923-1950*, (London: Heinemann, 1973), p. 86-112

menindas dan opresif hingga menimbulkan kemarahan massa, namun massa yang tertindas tetap tertarik secara emosional kepada penguasa tersebut." Dalam teorinya tentang superego atau ego-ideal, Freud menerangkan bahwa seseorang dapat berfungsi secara konstruktif dalam masyarakat, namun ia harus mendapatkan nilai-nilai, norma-norma, etika dan sikap-sikap yang sesuai dengan masyarakat. Dalam hal ini, superego, sebagai suatu versi norma masyarakat dan standar perilaku yang diinternalisasi ke dalam individu, dibentuk oleh dan dalam masyarakat. Lewat teori Freud, Teori Kritis ingin menjelaskan 'diamnya' massa tertindas itu. Singkatnya superego di dalam masyarakat industri ini bisa jadi berbentuk rasionalisasi atau ideologi penguasa yang terus menerus dihembuskan ke dalam jiwa masyarakat. Padahal di balik superego itu ada kepentingan tertentu untuk manipulasi dan penindasan.[58]

Catatan Penutup: Tugas Ilmuwan Sosial

Dari uraian di atas, bisa dipahami bahwa Habermas telah memposisikan teori, praktek, ideologi dan kepentingan (*interest*) sebagai bagian tak terpisahkan dalam konstruksi 'paradigma' Teori Kritis yang ia bangun. Hal ini membuat jarak antara ilmu dan masyarakat menjadi semakin dekat, bahkan jarak itu ingin dihilangkan sama sekali. Demikian halnya dengan ilmuwan sosial, jika selama ini, ilmuwan selalu sibuk membangun teori, dalam paradigma ini, ilmuwan harus terlibat dalam praktek, bahkan kegiatan keilmuan tak lain dari praktek itu sendiri. Ilmu pengetahuan merupakan daya kreatif yang telah menggantikan proletariat, dalam versi Marxis.

---

[58]Habermas, *Knowledge...op.cit., p.* 219-225

Bagi Habermas, tidak mungkin mengharapkan kaum buruh proletar sebagai subjek revolusi, karena kesadaran kelas mereka hilang, terintegrasi sistem kesadaran kapitalis. Oleh karena itu, Teori Kritis mengarahkan diri pertama kali justru kepada ilmuwan, bukan kepada kaum buruh. Jika ingin terdapat perubahan struktur di dalam masyarakat, ilmuwan dengan masyarakat komunikasi yang dibangun, harus terus melakukan komunikasi, diskusi-diskusi bebas, dan membangun wacana serta yang terpenting melakukan praksis emansipatoris.

Dengan semangat kritis-komunikasi-emansipatoris ini, Teori Kritis telah memiliki "daya jual" yang memikat. Maka pengaruhnya, tidak hanya dalam bidang ilmu sosial, tetapi juga bidang disiplin lain, seperti teologi, politik, pendidikan, dan lain-lain. Dalam bidang teologi misalnya terlihat dengan bangkitnya teologi pembebasan, teologi feminis, teologi hitam, teologi pembangunan dan lain-lain yang ingin membangkitkan kembali semangat humanisme-emansipatoris. Dalam bidang politik, teori kritis telah memperkaya kosep *civil society*, sebagai-mana telah dirumuskan sendiri oleh Habermas dan Gramsci yang juga sama termasuk dalam *the new left*, yang telah menempatkan konsep *civil society* itu sebagai lawan *state* yang cenderung hegemonik. Sedang dalam bidang pendidikan, munculnya Ivan Illich dengan *Deschooling Society*nya dan Paulo Freire dengan *Pedagogy of the Opperessed* dan *Education, the Practice of Freedom*nya jelas memiliki keterkaitan teoritik dengan Habermas.

Sudah tentu masih banyak contoh-contoh lain, yang kesemuanya membuktikan peran emansipatoris ilmuwan dalam membaca dan menyadarkan serta merekonstruksi tradisi dan sejarah.

Menutup uraian sederhana ini, dapat diberi catatan bahwa sebagai filsafat ilmu, Teori Kritis memberikan kerangka

filosofis dan perspektif, dari mana memulai membaca 'objek sosial' dan bagaimana kerangkanya. Teori Kritis telah menunjukkan kepada kita, bagaimana membaca dan memaknai sejarah dan tradisi, bahkan jika diperlukan, melakukan reinterpretasi. Jika selama ini ilmuwan dan masyarakat umumnya menganggap sejarah dan tradisi sebagai sesuatu yang *taken for granted*, sebagai sesuatu yang memang demikian adanya, tanpa membedakan dan menanyakan lagi, mana yang *natural* dan mana yang memang *human construction* atau *social construction.* Dengan *self reflection*nya, Teori Kritis mengajak kita untuk terjaga dari 'tidur' di tengah dunia-kehidupan, tradisi dan sistem masyarakat. Dengan tidak kritis terhadap tradisi, yang berarti jatuh pada ketidaksadaran, bisa saja suatu ideologi tertentu (atau lebih konkritnya, kepentingan tertentu) sengaja memanfaat kesempatan dalam kesempitan ini untuk meninabubukkan kita, dan akhirnya mengeksploitasi dan melakukan tindakan *oppressive*.[]

BAB VII

BERKENALAN DENGAN EPISTEMOLOGI ISLAM

Pembahasan ini akan membicarakan rekonstruksi Al-Jabiri[1] tentang tipologi "epistemologi Islam", yaitu bayani, 'irfani dan burhani. Pemikiran al-Jabiri ini dituangkan secara luas dalam bukunya: *Bunyah al-'Aql al-'Arabi,* (Beirut, al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1993) sebagai bagian dari agenda besarnya, yaitu *naqd al-'aql al-'araby* (kritik nalar Arab). Di sini terlihat bahwa fokus pembicaraan al-Jabiri sebenarnya nalar Arab, bukan nalar Islam. Hal ini, karena sasaran kajiannya memang tradisi Arab dan struktur nalar yang membangunnya. Namun

[1]Mohammad 'Abid al-Jabiri, pemikir muslim kontemporer adalah seorang antropolog kelahiran Maroko, 1936. Gelar doktornya diperoleh pada Universitas al-Khamis Rabat Maroko. Di tempat yang sama, sejak tahun 1976 menjadi dosen dalam bidang filsafat dan pemikiran Islam pada fakultas sastra.

karena Islam sebagai bagian dari tradisi Arab, dan dalam perkembangannya keduanya saling mempengaruhi, maka pembicaran mengenai Islam jelas suatu keniscayaan. Pemikiran al-Jabiri ini kemudian banyak memberikan inspirasi bagi pemikir Muslim kontemporer lainnya untuk melihat kembali struktur bangunan epistemologi Islam, sebagai dasar bagi bangunan ilmu-ilmu keislaman.

Meski demikian, membaca al-Jabiri perlu tetap mempertimbangkan agendanya, yakni "kritik", dalam hal ini kritik nalar Arab. Maka wajar jika kadang-kadang timbul kesan, bahwa karya ini bersifat provokatif. Apalagi, sebagaimana kesan beberapa penulis, al-Jabiri sendiri berkecenderungan kepada burhani, suatu khazanah 'nalar' Arab yang selama ini dianaktiri-kan dibanding dua nalar yang lain: bayani dan irfani.

Dengan mempertimbangkan pemikiran al-Jabiri, pembahasan ini akan melihat tiga tipe epistemologi Islam tersebut. Selanjutnya nanti akan diakhiri dengan pembahasan mengenai logika illuminasi, suatu 'warisan' dari syaikh al-isyraq al-Suhrawardi, yang bisa dikatakan satu model pemikiran epistemologi Islam.

A. Epistemologi Bayani

Bayani dalam bahasa Arab berarti penjelasan (*explanation*). Arti asal katanya adalah menyingkap dan menjelaskan sesuatu, yaitu menjelaskan maksud suatu pembicaraan dengan menggunakan lafadz yang paling baik (komunikatif). Para ahli ushul fiqh memberikan pengertian, bahwa *bayan* adalah upaya menyingkap makna dari suatu pembicaraan (*kalam*) serta menjelaskan secara terinci hal-hal yang tersembunyi dari pembicaraan tersebut kepada para mukallaf. Artinya bisa disebut

sebagai upaya mengeluarkan suatu ungkapan dari keraguan menjadi jelas.

Al-Jabiri memaknai *al-bayan* secara etimologis, dengan mengacu kepada kamus *Lisan al-Arab* karya Ibn Mandzur, yang di dalamnya tersedia materi-materi bahasa Arab sejak permulaan masa tadwin, yang masih mempunyai makna asli yang belum tercampuri oleh pengertian lain, karena dari makna asli tersebut akan diketahui watak dan situasi yang mengitarinya.[2] Makna *al-bayan* di sini mengandung empat pengertian, yakni *al-fasl wa al-infishal* dan *al-dzuhur wa al-idzhar,* atau bila harus disusun secara hirarkis atas dasar pemilahan antara metode (*manhaj*) dan visi (*ru'yah*) dalam epistemologi *bayani,* dapat disebutkan bahwa *al-bayan* sebagai metode berarti *al-fasl wa al-infishal*, sementara *al-bayan* sebagai visi berarti *al-dzuhur wa al-idzhar.*[3]

Sedang secara terminologis kajian *bayani* terbagi kepada dua, yaitu: aturan-aturan penafsiran wacana (*qawanin al-tafsir al-khithabi*) dan syarat-syarat memproduksi wacana (*syurut intaj al-khithabi*). Penetapan makna bayan secara ilmiah (-istilahi) ini sekaligus menandai tahapan baru, yaitu tidak saja dipahami sebagai sekedar penjelasan (*al-wudhuh/al-idzhar*), tetapi lebih dari itu, sebagai suatu epistemologi keilmuan yang "difinitif". Walaupun sebenarnya aktivitas *bayani* ini telah ada sejak masa Islam awal, namun baru merupakan upaya penyebaran *bayani* secara tradisional.[4] Karena memang belum merupakan upaya ilmiah, dalam arti identifikasi keilmuan dan peletakan aturan penafsiran teks-teksnya.

---

[2]Mohammad 'Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi,* (Beirut, al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1993), p. 15

[3] *Ibid.*, p. 20

[4] *Ibid.*, p. 20

Perkembangan makna bayani dari makna tradisionalnya kepada makananya yang baru, yakni sebagai epistemologi keilmuan ini adalah seiring dengan perkembangan tradisi Arab-Islam. Dalam hal ini, dari budaya *lisan* dan *riwayat* menuju budaya tulis dan nalar atau, menurut Jabiri, dari proses ketidaksadaran atau tidak direncanakan (*al-La'i-*) menuju pada kondisi disadari (*al-Wa'i*), atau dengan kata lain dari budaya yang bersifat awam menuju budaya ilmiah (akademis).[5]

Proses peletakan aturan-aturan penafsiran wacana dalam bentuknya yang baku dan tidak dalam aspek linguistiknya saja, dilakukan untuk pertama kalinya oleh al-Syafi'i (w. 204 H.) yang kemudian dianggap sebagai peletak dasar aturan-aturan penafsiran wacana *bayani*.[6] Al-Jabiri menempatkan tokoh ini sebagai perumus nalar Islam atau lebih tepatnya nalar Arab-Islam. Karena di tangannyalah hukum-hukum bahasa Arab dijadikan acuan untuk menafsirkan teks-teks suci, terutama hukum *qiyas,* dan dijadikan sebagai salah satu sumber penalaran yang absah untuk memaknai persoalan-persoalan agama dan kemasyarakatan. Maka dalam konteks ini yang dijadikan acuan utama adalah nash atau teks suci. Al-Syafi'i meletakkan *al-ushul al-bayaniyyah* sebagai faktor penting dalam aturan penafsiran wacana.[7] Maka berpikir atau bernalar, menurutnya adalah berpikir dalam kerangka nash.

Dari Al-Syafi'i (w.204 H.) kemudian kita mengenal hirarki *bayan*, khususnya berkaitan dengan *bayan* terhadap al-Qur'an dalam lima tingkatan: 1) *bayan* yang tidak memerlukan penjelasan; 2) *bayan* yang beberapa bagiannya membutuhkan

---

[5] *Ibid.*, p. 14
[6] *Ibid.*, p. 22
[7] *Ibid.*, p. 24

penjelasan al-Sunnah; 3) *bayan* yang keseluruhannya bersifat umum dan membutuhkan penjelasan al-Sunnah; 4) *bayan* yang tidak terdapat dalam al-Qur'an namun terdapat dalam al-Sunnah, dan 5) *bayan* yang tidak terdapat baik dalam al-Qur'an maupun al-Sunnah, yang dari sini kemudian memunculkan qiyas sebagai 'metode' ijtihad. Dari lima derajat *bayan* tersebut al-Syafi'i kemudian merumuskan empat dasar pokok agama, yaitu al-Kitab, al-Sunnah, Ijma' dan Qiyas.[8]

Upaya yang dilakukan oleh al-Syafi'i, kemudian mendapat tanggapan dari al-Jahidz (255. H). Menurut al-Jahidz, usaha al-Syafi'i baru pada tingkat memahami teks, belum berorientasi pada bagaimana cara membuat orang paham. *Al-bayan* menurutnya adalah sebuah usaha membuat pendengar paham akan wacana atau bahkan sebagai usaha memenangkan sebuah perdebatan.[9] Dia melihat *al-bayan* dari sisi pedagogik, sehingga unsur pendengar harus dilibatkan, bahkan sebagai tujuan. Dalam hal ini al-Jahidz memberikan syarat yakni harus ada keharmonisan antara lafadz dan makna. Bagi al-Jahidz, untuk mendapatkan makna yang tepat perlu ditetapkan syarat-syarat di dalam pengambilan kesimpulan, yaitu: 1) *bayan* dengan mensyaratkan kefasihan ucapan sebagai penentu makna; 2) *bayan* dengan seleksi huruf dan lafadz; 3) *bayan* dengan makna terbuka. Dalam hal ini makna bisa diungkap dengan salah satu dari lima bentuk penjelas, yaitu lafadz, isyarah, tulisan, keyakinan, dan keadaan/nishbah; dan 4) *bayan* dengan syarat keindahan.[10]

---

[8] *Ibid.*, p. 22-23

[9] *Ibid.*, p. 25

[10] *Ibid.*, p. 26-30

Perkembangan berikutnya adalah Ibn Wahb. Ia menambahkan pemahaman terhadap *bayan* dengan merumuskan dari sisi tingkat kepastian atau penunjukannya. Dalam hal ini Ibn Wahab menyebutkan ada empat tingkat, yaitu: 1) penjelasan sesuatu dengan menunjukkan bentuk materi pernyataannya (*bayan bi al-I'tibar*). 2) penjelasan sesuatu dengan pemahaman dalam batin (*bayan bi al-qalb*); 3) penjelasan sesuatu dengan redaksi lisan (*bayan bi al-'ibarat*); 4) penjelasan sesuatu dengan redaksi tulis (*bayan bi al-kitab*).[11]

Berdasarkan analisis sosio-historis perkembangan nalar Arab, seperti disinggung di atas, al-Jabiri menggunakan istilah *bayan* sebagai nama salah satu 'struktur berpikir' (*episteme*) yang, menurut rekonstruksinya, menguasai gerak budaya bangsa Arab-Islam yang didasarkan pada keyakinan keagamaan (Islam) dan dibangun berdasarkan teks (*nash*), ijma' dan ijtihad. Representasi 'struktur pikir' ini terdapat dalam disiplin ilmu fiqh (jurisprodensi), kalam (teologi), nahwu (*grammar*) dan balaghah. Pengumpulan berbagai disiplin dalam satu kerangka epistemologi ini didasarkan atas persamaan karakter masing-masing disiplin, baik dalam hal metodologi maupun pendekatan dan lain-lainnya dalam menggali pengetahuan. Berbeda dengan epistemologi *irfani*, yang menjadikan *kasyf* sebagai satu-satunya metode memperoleh pengetahuan dan berorientasi pada kesatuan dengan Tuhan, dan pengetahuan *burhani* yang mengandalkan kekuatan pengetahuan alamiah manusia yang berupa indera, pengalaman dan kekuatan rasional saja, tanpa yang lain, dalam mencari dan mendapatkan pengetahuan, maka ilmu *bayani* ini menjadikan teks sebagai rujukan pokok dengan tujuan membangun konsepsi tentang alam semesta

[11] *Ibid.*, p. 34-37

untuk memperkuat akidah agama.[12]

Sampai di sini, bisa dilihat bahwa epistemologi *bayani*, selalu berpijak pada *ashl* (pokok) yang berupa teks (*nash*) keagamaan, baik secara langsung ataupun tidak langsung dan selalu berpijak pada *riwayah* (naql).[13] Karena menjadikan nash sebagai sumber (*origin*) pengetahuan, maka yang menonjol dalam epistemologi *bayani* ini adalah tradisi memahami dan memperjelas teks,[14] yaitu dengan berpegang pada teks dzahir (tekstualisme). Adapun sarana yang dipakai dalam tekstualisme ini adalah kaidah-kaidah bahasa Arab, yang sasarannya adalah teks *ashl* (al-Qur'an dan al-Sunnah) dan teks skunder (*far'*). Metode berikutnya adalah dengan memperhatikan proses transmisi (*al-naql*) nash dari generasi ke generasi. Perhatian terhadap proses transmisi ini sedemikian penting, karena ia sebagai tolok keabsahan (*valid*) pengetahuan yang dihasilkannya.

Dalam perkembangannya, epistemologi ini mengalami perkembangan yang signifikan, terutama atas prakarsa al-Syatibi, seorang tokoh utama madzhab Maliki yang lahir di Kordova, Spanyol yang berusaha memperbarui epistemologi *bayani.* Bagi al-Syatibi, untuk menghasilkan kebenaran yang bisa dipertanggungjawabkan secara rasional, epistemologi *bayani*, tidak cukup hanya dengan memperhatikan kaidah-kaidah bahasa dan proses transmisinya, namun juga harus berpijak

---

[12] Mohammad 'Abid al-Jabiri, *Takwin al-'Aql al-'Arabi,* (Beirut, al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1991), p. 384

[13] Hal ini menjadi problem epistemologi yang oleh Sari Nursaebah dikategorikan sebagai "*knowledge-through-transmition*". Lihat Sari Nurseibah, "Epistemologi" dalam Seyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.), *History of Philosophy* , (London, New York: Routledge, 1996), II, p. 826-827

[14] al-Jabiri, Bunyah...*op.cit.*, p. 38

pada 'dalil-dalil' *burhani.*[15] Al-Syatibi menawarkan tiga teori utama, yaitu *al-istintaj* (*qiyas jama'i* atau silogisme), *istiqra'* (induksi), dan *maqasid al-syariah*. Untuk lebih jauh memahami aspek metodologi epistemologi *bayani*, menurut al-Jabiri, ada hal-hal yang harus diperhatikan, dalam hal ini unsur-unsur yang memkonstruk sistem pengetahuan *bayani*, yaitu pasangan *lafadz-makna*; *al-ashl-al-far'*; dan *al-khabar-al-qiyas*.

Aspek Metodologi

Seperti telah diuraikan di atas bahwa *bayani* menjadikan teks sebagai rujukan pokok dan oleh karenanya teks juga merupakan sumber bagi pengetahuan *bayani*. Hal ini berarti, untuk mendapatkan pengetahuan, maka segala potensi akal manusia harus dikerahkan sebagai upaya pemahaman dan "pembenaran" terhadap rujukan utamanya, yaitu teks. Usaha keras ini disebut *ijtihad* dalam disiplin fiqh, khususnya ilmu ushul fiqh berujud *qiyas* (analogi) dan *istinbath* (penetapan kesimpulan), dan dalam tradisi kalam (teologi Islam) qiyas seperti ini disebut *istidlal* (tuntutan mengemukakan alasan/ *thalab al-dalil*). Istilah istidlal ini selain digunakan dalam bidang kalam, juga lekat dengan disiplin fiqh. Metode dalam kalam ini kemudian disebut *istidlal bi al-syahid 'ala al-ghaib*, sebagai argumen ontologis tentang masalah-malasah ketuhanan, yaitu penelaran yang berangkat dari yang nyata (dunia riil) untuk mengukuhkan yang ghaib (masalah-masalah ketuhanan). Ini juga berlaku dalam studi *balaghah* dan *nahwu*, seperti diungkap dalam salah satu pernyataan al-Jurjani: "*al-tasybih qiyas*", bahwa bentuk perumpamaan merupakan *qiyas* juga.[16]

---

[15] *Ibid.*, p. 547-548

[16] al-Jabiri, *Takwin...op.cit., p.* 130-131

Qiyas merupakan upaya penetapan keputusan dengan cara menyatukan sesuatu yang tidak disebutkan hukumnya dalam *nash* (teks) dengan sesuatu yang disebutkan hukumnya dalam *nash*, disebabkan kesatuan *illat* (alasan atau motivasi hukum) antara keduanya. Batasan tersebut berangkat dari asumsi dasar yang kemudian bergerak menjadi sebuah prinsip, bahwa "segala peristiwa yang menimpa seseorang penganut agama Allah, niscaya di dalam kitab Allah terdapat dalil sebagai jalan petunjuk."

Asumsi ini kemudian sangat kuat mewarnai kerangka bangun berpikir *bayani*, bahwa apapun yang terjadi dalam pengalaman hidup manusia di dunia ini, baik yang lampau, kini, maupun yang akan datang, tak satupun yang terlepas dari rangkaian firman Tuhan yang ada dalam nash. Dengan prinsip ini maka orang yang berpendapat tanpa landasan nash yang pasti, atau tanpa melalui analogi terhadap nash, dan atau hanya bersifat 'subjektif', maka ia disebut telah menetapkan hukum melalui hawa nafsu (*al-hukm bi al-tasyahhi*), dan karenanya ia lebih dekat dengan dosa.

Karena itu, al-Jabiri memandang *ijtihad*, dalam konteks ini adalah sebagai upaya memahami teks keagamaan yang selalu membawa realitas masuk dalam otoritasnya. Demikian juga dengan penggunaan qiyas, sebagai upaya pencarian hukum dengan menggunakan kemampuan akal, digunakan sebagai sarana mencari kesesuaian alasan atau motivasi hukum terhadap dua hal yang berbeda ke dalam dalil yang telah ada. Dengan demikian qiyas mewajibkan adanya dua hal, yaitu nash (teks) dan kesesuaian. Karena itulah al-Jabiri menganggap bahwa ijtihad dan qiyas merupakan mekanisme berpikir yang

menyatukan sesuatu dengan hal lain, bukan membangun alam pemikiran baru.[17]

Dalam kerangka pemahaman nash melalui qiyas ini maka pemaknaan al-Qur'an yang didominasi dari teks mau tidak mau harus memakai pendekatan bahasa. Karena al-Qur'an itu berujud bahasa Arab, maka untuk melakukan qiyas, sudah tentu harus terlebih dulu memahami seluk beluk bahasa Arab dengan segala sistem yang melingkupinya. Dengan demikian, seseorang mujtahid harus memahami sekaligus berhadapan dengan teks-teks Arab. Arti lebih jauhnya adalah bahwa orang yang tidak memahami bahasa Arab dan ilmunya ia tidak memiliki hak untuk berpendapat dalam permasalahan yang terkait dengan agama. Kecenderungan dari konsekuensi inilah kemudian memunculkan budaya *taqlid* (suatu sikap yang hanya mengikuti sesuatu tanpa mengerti latar belakang dan dasar penalarannya)

Metode yang dipakai dalam nalar *bayani* ini mendapatkan keselarasan jalannya dengan model argumen yang dipergunakan, yakni bersifat *jadali*, yang tidak lagi membutuhkan hal baru dalam pembuktian keilmuannya karena didukung oleh asumsi yang aksiomatik. Dari model argumen yang dialektis ini, maka wajar kalau kemudian digunakan untuk menunjukkan otoritas keilmuannya pada orang awam atau sering digunakan untuk mematahkan dan mengalahkan lawan dalam adu argumen.

Tradisi epistemologi *bayani* yang tercermin dalam fiqh, balaghah, nahwu, dan kalam, dalam sistem pengetahuannya menggunakan beberapa kerangka teori sebagai media analisis, yaitu lafadz dan makna; ushul (asal/pokok) dan furu' (cabang);

---

[17] *Ibid.*, p. 105

serta argumen tentang *jauhar* (substansi) dan *'ard* (aksidensi). Beberapa hal ini akan diuraikan sekilas di bawah ini.

Konsep Lafadz dan makna

Pembahasan ini meliputi dua aspek, yaitu aspek teoretis (*nadzari*) dan aspek praktis (*tathbiq*). Tataran teoretis berkisar pada pembahasan masalah bahasa, sedang dalam tataran praktis berkaitan dengan penafsiran titah (*hithab*) syara'. Dalam aspek teoretis muncul tiga permasalahan, yaitu 1) apakah makna suatu lafadz itu didasarkan pada konteks (*istilahi*) ataukah pada *tauqifi*? 2) apakah boleh bahasa itu dianalogikan dari makna sesuatu kepada sesuatu yang lain? 3) sekitar masalah *asma al-syar'iyyah*.

Tentang problem pertama, para ahli pikir Mu'tazilah sepakat bahwa makna itu berdasar konteks. Sedangkankan kalangan Asy'ariyah berpendapat bahwa makna lafadz itu berdasar *tauqifi*. Pandangan Asy'ariyah ini kemudian berkonsekuensi, bahwa makna yang dimaksud dari teks itu perlu dijaga. Dari sini kemudian lahir ilmu bahasa, khususnya nahwu, yang menjaga dari kemungkinan terjadinya penyimpangan makna.[18] Sedangkan terhadap problem kedua, sekitar kemungkinan analogi terhadap bahasa (pembagian bahasa), semisal keharaman khamr itu juga diberlakukan untuk anggur, maka dalam perspektif nalar *bayani*, ternyata penganalogian itu dapat dibenarkan. Dari sini kemudian nanti muncul ilmu ushul fiqh.

Mengenai apa yang dimaksud dengan *asma' al-syar'iyyah*, yaitu kaitanya bahwa syari'ah yang diturunkan dalam bahasa Arab itu, apakah makna ditentukan oleh kebudayaan Arab atau boleh menggunakan pendekatan lain. Dalam kasus ini

[18] al-Jabiri, *Bunyah...op.cit.*, p. 42

terdapat dua pendapat, *pertama*, karena al-Qur'an diturunkan dalam bahasa Arab, maka makna lafadz ditentukan oleh pengertian dan kebudayaan Arab; *kedua*, membolehkan memaknai lafadz dengan takwil sebagaimana dipegangi oleh Mu'tazilah. Dari sini akhirnya muncul ilmu kalam.[19]

Selanjutnya dalam dataran praktis persoalan lafadz dan makna lebih banyak dikembangkan oleh ulama *usul fiqh*, maka dapat ditemukan beberapa perspektif yang berbeda dalam melihat makna lafadz, sesuai dengan kebutuhan praktis, dalam arti proses pembentukan hukum. Beberapa perspektif meliputi: (a). perpektif kedudukan, lafadz dapat bermakna: *khas*, *'am*, dan *musytarak*; (b). perspektif penggunaan (*isti'mal*), lafadz dapat bermakna: *hakikat* dan *majaz*; (c). perspektif derajat kejelasan, lafadz dapat bermakna: *muhkam*, *mufassar*, *nash*, *dzahir*, *khafi*, *musykil*, *mujmal*, dan *mutasabih*; (d). perspektif metode dalalahnya, menurut al-Hanafiyah, lafadz dapat bermakna: *dalalah al-'ibarah*, *dalalah al-isyarah*, *dalalah al-nash*, dan *dalalah al-iqtidha'*. Sementara menurut al-Syafi'iyah, lafadz dapat bermakna: *dalalah al-manzhum* dan *dalalah al-mafhum*, yang terdiri *mafhum muwafaqah* dan *mukhalafah* (*al-shifah*, *al-hashr*, *al-syarth*, *al-'adad*).[20] Beberapa pedoman ini selanjutnya menjadi sarana pokok bagi bangunan hukum Islam yang dihasilkan oleh para *fuqaha*.

Konsep Ushul dan Furu'

Penggunaan kata *ushul* terdapat dalam beberapa disiplin ilmu. Dalam ilmu bahasa dikenal apa yang disebut dengan huruf *ashliyah* sebelum mengalami tambahan huruf lain (mazidah), dalam ilmu kalam dikenal, misalnya istilah *al-ushul al-khamsah*

---

[19] *Ibid.*, p. 58
[20] *Ibid.*, p. 48-62

sebagaimana digunakan oleh golongan Mu'tazilah, demikian juga terdapat dalam ilmu fiqh sebagaimana rumusan as-Syafi'i tentang *'ilm al-ushul* yang kemudian dikenal sebagai ilmu ushul fiqh dengan menetapkan empat sumber pokok agama, al-Qur'an, as-Sunnah, Ijma', dan Qiyas.

Dalam pembicaraan ushul dan furu' ini ada dua persoalan yang menarik untuk dikaji. *Pertama*, kajian tentang otoritas tadisionalis dalam kaitannya dengan sunnah, dan *kedua*, masalah qiyas *bayani* dan problematika analisisnya.

a). Otoritas Tradisionalis (salaf)

Dalam persoalan kaitan antara khabar (dan ijma') dengan otoritas tradisionalis ini muncul persoalan yang berkaitan dengan *ushul*, khususnya dalam perspektif al-Syafi'i, dan persoalan bagaimana ushul menghasilkan furu'. Mengenai persoalan yang berkaitan dengan ushul, khususnya masalah empat dasar pokok fiqh, perspektif al-Syafi'i, di sana muncul ilmu yang berkaitan secara khusus dengan keberadaan sunnah. Pembahasan itu telah melahirkan ilmu tentang transmisi al-Sunnah atau yang disebut ilmu Hadits. Problem epistemologis berkenaan dengan keberadaan khabar ini adalah penekanannya yang bukan pada masalah salah atau benarnya substansi sebuah khabar sebagaimana penggunaan logika dalam pengetahuan *burhani*, akan tetapi lebih menekankan aspek sah atau tidaknya proses transmisi tersebut terjadi.[21] Proses ini, kemudian menghasilkan bermacam-macam kualitas hadits, yaitu mutawatir, ahad; shahih, hasan,; gharib; marfu'; maqtu'; dlaif, syadz. Dari sini kemudian terlihat betapa besar peranan *salaf* (tradisionalis) dalam penentuan sah tidaknya sebuah ushul yang kelak

[21] *Ibid.*, p. 116

dijadikan sebagai dasar penalaran untuk memecahkan berbagai problem sosial keagamaan.

Sedangkan mengenai bagaimana ushul menghasilkan furu', dalam kerangka pengetahuan "aqliah" *bayani*, al-Jabiri menyebutkan ada tiga metode yang digunakan. *Pertama,* metode berpikir yang bertolak dari pokok, yang disebut *istinbath*, yaitu sebuah pola pikir deduktif yang berpangkal dari teks. *Istinbath,* arti asalnya adalah mengeluarkan, yaitu mengeluarkan pengetahuan dari "*ashl*", maka *ashl* di sini berkedudukan sebagai sumber pengetahuan. Dari sini kemudian muncul istilah *ijtihad*, sebuah aktivitas pengerahan akal, guna mengeluarkan hukum syar'i dari dalilnya.

Kedua, metode berpikir yang berhasilkan sebagaimana pokok, yang disebut qiyas. Qiyas ini ada dua model, yaitu qiyas yang berlaku di kalangan *fuqaha* dan qiyas yang berlaku di kalangan *mutakallimin*. Qiyas yang pertama disebut *qiyas illat* atau *qiyas far' 'ala ashl*, atau dengan kata lain *qiyas al-ghaib 'ala al-syahid*. Contoh tentang keharaman minuman wiski diqiyaskan pada keharaman minuman *khamr* atas dasar kesamaan *illat*. Sedang qiyas di kalangan mutakallimin merupakan metode berpikir yang terdiri dari dua premis, kemudian dari keduanya diambil kesimpulan. Qiyas semacam ini disebut *qiyas dalalah*, atau lebih spesifik lagi dinamakan *istidlal bi al-syahid 'ala al-ghaib*. Ada perbedaan dalam dua disiplin ini mengenai yang dimaksud dengan *al-ghaib* dan *al-syahid.* Kalangan fuqaha memaknai *syahid* dengan "hukum" yang melekat pada ushul dan *ghaib* sebagai furu'nya, sedang para mutakallimin memaknai *syahid* sebagai manusia dengan sifat-sifatnya dan *ghaib* dengan makna Allah. Dari pengertian ini maka untuk memahami tentang Allah (yang Ghaib) misalnya, dapat diperoleh melalui pemahaman terhadap manusia dan alam (sebagai al-syahid).

Dan yang *ketiga*, adalah metode berpikir dengan arahan sebagaimana yang digunakan sebagai pokok (*ashl*) dan didasarkan pada adanya kaidah-kaidah tertentu (*qawaid al-tawjih*). Dalam masalah ini setiap disiplin ilmu *bayan* memiliki kaidah tersendiri, baik dalam nahwu, fiqh maupun kalam. Dalam kalam misalnya ada kaidah: "barang siapa berpegang pada *ashl*, maka ia telah lepas dari tuntutan penunjukan dalil". Dalam fiqh ada kaidah: "pada *ashl*nya segala sesuatu itu boleh" dan lain-lain.[22]

Sedangkan pada Ijma', yang menjadi problem adalah bahwa ijma' itu merupakan kesepakatan para mujtahid saja, yaitu orang-orang yang dianggap *capable* mengeluarkan ketetapan hukum dari dalil-dalilnya. Mereka adalah orang-orang yang hidupnya pada masa lampau. Dengan demikian, jika ijma' ini juga dipakai sebagai sandaran hukum, maka itu berarti, lagi-lagi, sebagaimana terjadi dalam sistem transmisi khabar, sumber pengetahuan itu ada dalam otoritas tradisionalis (*salaf*).[23]

b). Problem Qiyas Bayani

Qiyas memiliki kedudukan yang sentral dalam pemikiran *bayani*, bahkan bisa dikatakan bahwa qiyaslah satu-satunya alasan suatu pengetahuan disebut *bayani*. Metode ini yang menguasai dan mewarnai dalam perkembangan alam pikiran berbagai disiplin ilmu-ilmu, seperti nahwu, fiqh, kalam, dan balaghah. Ada beberapa hal yang perlu dikemukakan sehubungan dengan bagaimana para *bayaniyun* mengkonstruksi qiyas mereka.

---

[22] *Ibid.*, p. 113-116
[23] *Ibid.*, p. 130

1. Qiyas dalam arti bahasanya adalah penetapan sesuatu atas dasar kesamaan dan kesejajaran dengan sesuatu yang lain. Hal ini, pada umumnya dilakukan dalam kerangka untuk menjelaskan sesuatu. Dalam disiplin logika dan filsafat, qiyas ini disebut *silogisme*. Meskipin demikian, keduanya memiliki perbedaan yang sangat signifikan. Silogisme mengarah kepada penyimpulan terhadap dua premis yang mendahului, yaitu premis mayor dan premis minor, sedangkan qiyas menyandarkan suatu perkara kepada perkara yang lain karena aspek kesamaan dan keserupaan.
2. Oleh karena yang tersebut di atas, maka qiyas sebenarnya tidak memperoduksi pengetahuan baru, tetapi sebuah upaya menyimpulkan sesuatu berdasar hukum dari sesuatu yang telah ada. Hukum ini dalam fikih dinamakan hukum syara' (*hukm al-syar'i*) yang dalam ilmu kalam disebut *al-syahid* dan dalam ilmu nahwu dan bahasa disebut *al-muwadla'ah*.
3. Mengenai langkah-langkah dalam metode qiyas atau proses dari asal (*ash;*) ke cabang (*far'*), sebenarnya didasari oleh sesuatu yang satu, yaitu asumsi *peng*analog (*qais*) atau dalam perspektif fuqaha asumsi mujtahid. Praduga atau asumsi yang dimaksud adalah bahwa dalam *furu'* itu terdapat sifat dan karakter yang sesuai dan sama dengan yang terdapat dalam *ushul,* maka kemudian hukum *furu'* itu ditarik ke dalam hukum *ushul.*

Jadi hasil dari qiyas ini, sudah tentu *dzanni* bukan *qath'I* atau sebagaimana dipahami, sebagai suatu karya ijtihadi. Dalam tradisi nahwu juga terjadi hal serupa, yaitu antara *ma'lul* dengan *illat*, yang sifatnya meneruskan atau menerapkan hukum asal pada hukum cabang. Bahkan dalam tradisi nahwu ini ada yang mengatakan, "barang siapa menolak qiyas, maka telah meng-

ingkari nahwu". Maka hukum nahwu lahir dari suatu proses yang mengekor (*al-iqtida' wa al-ittiba'*),[24] yang dibangun di atas landasan praduga, bukan hal baru yang diciptakan atas dasar-dasar yang meyakinkan dan pasti. Hal serupa juga terjadi dalam ilmu kalam; apa yang disebut *istidlal bi al-syahid 'ala al-ghaib* sebenernya adalah menukil hukum asal yang disebut *al-syahid* kepada cabang yang disebut *al*-ghaib, hanya saja penerapan pada ilmu kalam ini memiliki kedudukan yang lebih tinggi tingkatan-nya dari sekedar *dzann*, sekalipun tidak sampai pada derajat *yaqin.*[25]

Mutakallimun tidak mau menggunakan istilah *qiyas*¸ mereka lebih menyukai istilah *istidlal* karena bagi mereka *qiyas* itu mengandung pengertian *tasybih,* sehingga apabila *al-ghaib* itu Allah dan *al-syahid* itu manusia dan sifat-sifatnya, maka *qiyas al-ghaib 'ala al-syahid* berarti menyamakan atau menyerupakan Allah dengan manusia (*tasybih Allah bi al-insan*). Oleh karena itulah kalangan mutakallimun menamakan metode mereka bukan *qiyas*, melainkan *istidlal*, yang berarti penalaran terhadap pengetahuan yang *ghaib* yang didasarkan kepada perintah-perintah dan iman yang mereka sebut *i'tibar.*

Kalangan ini memandang bahwa metode i'tibar ini perlu digunakan sebagaimana *qiyas* diberlakukan. Mereka men-dasarkan hal ini pada ayat al-Qur'an surat al-Hasyr (59) ayat 13, *maka ambillah (kejadian itu) untuk menjadi I'tibar*" dan surat Ali Imran (3) ayat 13, "*sesungguhnya pada yang demikian itu ter-dapat 'ibrah bagi orang-orang yang memiliki pandangan atau mata hati*".

[24] *Ibid.*, p. 137-142
[25] *Ibid.*, p. 142

I'tibar dalam bahasa Arab berarti mengembalikan hukum sesuatu kepada yang sebanding dengannya. Ia dinamai "*ashl*" yang kepadanya dikembalikan bandingannya secara ibarat. Menurut al-jabiri, sebenarnya *I'tibar* yang berlaku di kalangan fuqaha dan mutakallimin merupakan nafas (jiwa) dari *qiyas*, sedangkan *istidlal* merupakan "jalan" dari yang diketahui (ma'lum) menuju kepada yang tidak/belum diketahui (*majhul*); dari hukum asal atau al-syahid sebagai yang diketahui kepada hukum cabang atau al-ghaib sebagai sesuatu yang belum diketahui atau yang dicari pengetahuan tentangnya.[26]

Problema Substansi dan Aksidensi

Persoalan substansi dan aksidensi adalah satu-satunya persoalan dari ketiga persoalan di atas yang keberadaaanya dipengaruhi oleh faktor luar, dalam hal ini filsafat Yunani. Dalam sejarah keilmuan Islam yang pertama kali menggunakan istilah substansi dan aksidensi ini adalah Abu al-Hudzil al-Allaf (w. 235 H.).

Perbincangan mengenai substansi dan aksidensi ini terutama sekali terjadi dalam pergumulan para ulama kalam, yaitu ketika memperbincangkan masalah ilmu Allah yang dikatakan meliputi segala sesuatu. Lalu, apakah yang dimaksud "sesuatu" itu? Dari sinilah kemudian muncul perbincangan masalah 'substansi'. Yang dimaksud 'substansi' (*al-jauhar al-fard*) adalah sesuatu yang tidak terbadi lagi (*al-juz alladzi la yatajazza'*), dalam istilah bahasa Arab disebut *al-dzarrah*. Sedang aksidensi (*al-'ardl*) diterjemahkan sebagai sesuatu yang datang dan pergi, atau segala yang tidak bisa berdiri sendiri.[27]

---

[26] *Ibid.*, p. 143-144
[27] *Ibid.*, p. 179-180

Selanjutnya muncul persoalan dalam konteks substansi-aksidensi ini, *pertama*, hubungan antara akal dan wujud dan posisi keduanya; apakah akal itu merupakan substansi atau aksidensi, begitu juga wujud? *Kedua*, bagaimana hubungan antara subjek dan objek pengetahuan?[28]

Berbeda dengan filsafat yang memandang akal sebagai substansi, pengetahuan *bayani* menyebut akal (akal dipahami sebagai ktifitas hati) sebagai aksidensi yang tidak bisa berdiri sendiri. Lalu bagaimana hubungannya dengan wujud? Menjawab pertanyaan ini harus dimulai dari jawaban tentang apa ang mungkin dipikir oleh akal. Yang mungkin dicapai oleh akal ada dua hal, yaitu "yang ada" (*al-maujud*) dan "yang tidak ada" (*al-ma'dum*). Dari sini dapat dipahami bahwa oleh karena wujud (*al-maujud*) merupakan akhbar dari kerja akal, maka wujud juga merupakan aksidensi.

Dalam tradisi kalam, sekalipun banyak mempergunakan logika, hal ini lebih digunakan sebagai alat untuk mempertahankan 'argumen' akidah saja, bukan untuk menghasilkan pengetahuan baru. Maka premis-premis silogisme (yang diberlakukan dalam *istidlal*) yang diajukan tidak lain adalah premis-premis yang memperkuat argumen tersebut. Premis-premis ilmiah Aristoteles yang disandarkan pada ilmu-ilmu pasti (kealaman), di tangan kalangan mutakallimin diganti dengan premis-premis yang kembali kepada indra, *khabar mutawatir*, kemungkinan adanya mu'jizat, dan sebagainya. Persoalan ilmu kealaman yang membahas tentang pengertian dan alasan (*reason*), dalam ilmu kalam menjadi bagian dari pembahasan tentang *tashawwur* yang objeknya adalah *dalalah al-alfadz*. Dari sini "pengertian" menjadi lebih banyak berkaitan

---

[28] *Ibid*., p. 207

dengan penjelasan tentang *dalalah al-alfadz* dari pada berkaitan dengan "essensi" sesuatu. Dengan demikian bangunan logika Aristoteles yang terdiri dari kategori-kategori, ketika memasuki wilayah *bayani* telah berubah menjadi alat bantu. Dengan demikian karena sumber pengetahuan *bayani* adalah teks, maka peranan akal pun menjadi pengabdi setia dari teks.

Prinsip-prinsip Dasar Nalar *Bayani*

Al-Jabiri mengungkapkan setidaknya ada tiga karakter utama yang menjadi prinsip pengetahuan *bayani* yang berakar dari tradisi Arab jahiliyah pra-Islam.[29] *Partama*, prinsip infishal (*discontinue*). Prinsip keterpisahan/ketidaksinambungan ini memandang bahwa alam seisinya ini masing-masing berdiri sendiri dan tidak berkaitan satu dengan yang lainnya. Pengaruhnya dalam pemikiran Islam nampak dalam memahami Tuhan dan ciptaanNya yang keduanya dipahami secara terpisah. Hal ini kemudian mengimbas pada bangunan ilmu dalam pemahaman alam pikiran Arab Islam, bahwa ada ilmu agama dan ada ilmu non-agama. Dan dalam beberapa kasus kemudian lahir pemahaman, bahwa ilmu yang didasari oleh masing-masing tersebut melahirkan klaim: iman dan kafir.

Kedua, prinsip *al-tajwiz* (keserbabolehan). Prinsip ini kurang memperhatikan, atau bahkan mengingkari hukum sebab-akibat (*causality*). Kejadian lazim dan tidak lazim masing-masing dipahami secara sama, dan tidak tertarik sama sekali mencari jawabannya: mengapa sesuatu itu terjadi. Prinsip ini, barangkali, yang kemudian diadopsi oleh kalangan mutakkalimin sebagai prinsip "*bila kaifa*" jika menghadapi kepelikan masalah ketuhanan. Hal inilah yang menyebabkan dalam alam

[29] *Ibid.*, p. 239-248

pikiran *bayani* tidak dihasilkan ilmu-ilmu bersifat eksakta.

Ketiga, prinsip *muqarabah*. Dalam rangka mengimbangi prinsip *discontinue*, tradisi Arab juga menerapkan tradisi penalaran yang didasarkan pada faktor kedekatan dan keserupaan. Dari sini kemudian lahir model pemikiran yang bersifat *analogis-deduktif* dan kurang memberi peluang pada pendekatan lain dalam membangun ilmu pengetahuan. Dalam disiplin ilmu ushul fiqh, prinsip ini dilestarikan oleh Imam al-Ayafi'I dengan metode qiyas, yang mempertahankan asal dengan suatu kasus yang baru (*far'*), karena adanya faktor kedekatan atau keserupaan pada keduanya. Menurut al-Syafi'i, inilah satu-satunya metode penalaran yang valid dalam menetapkan hukum Islam.

Penutup

Dari uraian di atas, bisa dilihat bahwa kontruksi epistemologi *bayani* terpaku pada teks atau dasar-dasar yang telah ditetapkan sebagai landasan baku dan tetap, yaitu berupa al-Qur'an, al-Sunnah, Ijma, dan Qiyas. Meski demikian, apabila dicermati, sebagaimana uraian al-Jabiri, bahwa tradisi berpikir umat Islam, hingga masa kontemporer ini, masih berkutat dalam tataran teks bukan makna. Menurut al-Jabiri, di antara karakter yang melekat dalam bahasa tersebut adalah tidak pernah bertemunya aspek lafadz dan makna (*al-inthilaq min al-lafadz il al-ma'na*). Epistemologi *bayani*, tidak diikutinya dengan perkembangan sosial dan sejarah atau ahistoris (*al-hissi al-laa-tarikhiyyah*), dan juga masih mendasarkan yang asal sebagai kemungkinan dijadikan acuan dalam mengukur validitas persoalan-persoalan yang muncul kemudian (*al-hukm 'ala al-jadid bi ma yara-h al-qadim*). Dari sinilah, menurut al-Jabiri, kita menemukan konsep-konsep seperti tasybih dan qiyas yang lazim dipakai dalam menyusun bentuk kata dan kalimat, termasuk

keindahan bahasa, bukannya kedalaman makna. Pola penalaran seperti itulah yang diperlakukan dalam nalar *bayani* terhadap usaha memahami al-Qur'an.

SKETSA EPISTEMOLOGI BAYANI

STRUKTUR FUNDAMENTAL	EPISTEMOLOGI BAYANI
1. Origin (Sumber)	Nash/Teks/Wahyu (Otoritas Teks) Al-Akhbar, al-Ijma' (Otoritas Salaf) Al-'Ilm al-Tauqifi
2. Methode (Proses dan Prosedur)	Ijtihadiyyah Istinbathiyyah/istintajiyyah/istidlaliyyah/qiyas Qiyas (Qiyas al-gahib 'ala al-syahid)
3. Approach	Lughawiyyah (bahasa) Dalalah Lughawiyyah
4. Theoretical Framework	Al-Ashl – al-far' Istinbathiyyah (Pola pikir deduktif yang berpangkal pada teks) Qiyas al-'Illah (Fikih) Qiyas al-Dalalah (Kalam) Al-Lafdz – al-Makna 'Am – khash, Mustarak, Haqiqah, Majaz, Muhkam, Mufassar, Zahir, Khafi, Musykil, Mujmal, Mutasyabih
5. Fungsi dan Peran Akal	Akal sebagai pengekang/pengatur hawa nafsu (lihat Lisan al-'Arab Ibn Mandzur) Justifikasi – Repetitif – Taqlidi (pengukuh kebenaran/ otoritas teks) Al-'Aql al-Diniy
6. Types of Argument	Dealektik (Jadaliyyah); al-'Uqul al-Mutanafisah Defensif – Apologetik – Polemik – Dogmatik Pengaruh pola Logika Stoic (bukan logika Aristoteles)
7. Tolok Ukur Validitas Keilmuan	Keserupaan/ kedekatan antara Teks (Nash) dengan realitas

8. Prinsip-Prinsip Dasar	Infishal (discontinue) = Atomistik Tajwiz (keserbabolehan = tidak ada hukum kausalitas Muqarabah (kedekatan, keserupaan) Analogi deduktif; Qiyas
9. Kelompok Ilmu-Ilmu Pendukung	Kalam (Teologi) Fikih (Jurisprodensi)/ Fuqaha; Ushuliyyun Nahwu (Grammar); Balaghah
10. Hubungan Subjek dan Objek	Subjective (Theistic atau Fideistic Subjectivism)

B. Epistemologi Irfani

Irfani berasal dari kata irfan yang dalam bahasa Arab merupakan bentuk dasar (*masdar*) dari kata 'arafa, yang semakna dengan ma'rifat.[30] Dalam bahasa Arab, istilah *al-'irfan* berbeda dengan kata *al-'ilm. Al-'ilm* menunjukkan pemerolehan objek pengetahuan (*al-ma'lumat*) melalui transformasi (*naql*) ataupun rasionalitas (*'aql*), sementara *irfan* atau *ma'rifat* berhubungan dengan pengalaman atau pengetahuan langsung dengan objek pengetahuan.

Menurut sejarahnya, epistemologi ini telah ada baik di Persia maupun Yunani jauh sebelum datangnya teks-teks keagamaan, baik yahudi, kristen maupun Islam. Sementara dalam tradisi (sufisme) Islam, ia baru berkembang sekitar abad ke-3H/9 M dan abad 4 H/ 10 M, seiring dengan berkembangnya doktrin ma'rifah (*gnosis*) yang diyakini sebagai pengetahuan *bathin*, terutama tentang Tuhan. Istilah tersebut digunakan untuk membedakan antara pengetahuan yang diperoleh melalui indra (*sense; al-hissi*) dan akal atau keduanya dengan penge-

[30] *Ibid.*, p. 251

tahuan yang diperoleh melalui *kasyf* (ketersingkapan), *ilham*, *'iyan*, atau *isyraq*. Di kalangan mereka, irfan dimengerti sebagai ketersingkapan lewat pengalaman intuitif akibat persatuan antara yang mengetahui dan yang diketahui (*ittihad al-'arif wa al-ma'ruf*) yang telah dianggap sebagai pengetahuan tertinggi.

Bagi kalangan irfaniyun, pengetahuan tentang Tuhan (hakekat Tuhan) tidak diketahui melalui bukti-bukti empiris-rasional, tetapi harus melalui pengalaman langsung (*mubasyarah*). Untuk dapat berhubungan langsung dengan Tuhan, seseorang harus mampu melepaskan diri dari segala ikatan dengan alam yang menghalanginya. Menurut konsep irfani, Tuhan dipahami sebagai realitas yang berbeda dengan alam, sedang akal, indera dan segala yang ada di dunia ini merupakan bagian dari alam, sehingga tidak mungkin mengetahui Tuhan dengan sarana-sarana tersebut. Satu-satunya sarana yang dapat digunakan untuk mengetahui hakekat Tuhan adalah jiwa (*nafs*), sebab ia merupakan bagian dari Tuhan yang terpancar dari alam keabadian dan terpasung ke alam dunia. Ia akan kembali kepada-Nya, jika sudah bersih dan terbebas dari keterkungkungan alam dunia.

Jika sumber pokok (*origin*) ilmu pengetahuan dalam epistemologi bayani adalah teks (wahyu), dalam epistemologi irfani ini, sumber pokoknya adalah *experience* (pengalaman). Pengalaman hidup yang otentik, yang sesungguhnya, yang merupakan pelajaran tak ternilai harganya. Ketika manusia menghadapi alam semesta yang cukup mengagumkan dalam lubuk hatinya yang terdalam telah dapat mengetahui adanya Zat yang Maha Suci dan Maha Segalanya. Untuk mengetahui Zat yang Maha Pengasih dan Penyayang, orang tidak perlu menunggu turunnya "teks". Pengalaman konkrit pahitnya konflik, kekerasan dan disintegrasi sosial dan akibat yang ditimbulkannya dapat dirasakan oleh siapapun, tanpa harus dipersyaratkan mengenal

jenis-jenis teks keagamaan yang biasa dibacanya. Pengalaman-pengalaman *bathin* yang amat mendalam, otentik, fithri, *hanafiah samhah* dan hampir-hampir tak terkatakan oleh logika dan tak terungkapkan oleh bahasa inilah yang disebut *direct experience,* ilmu huduri dalam tradisi isyraqiyah atau *preverbal, prereflextive consciousness* atau *prelogical knowledge* menurut tradisi eksistensialis Barat. Semua pengalaman otentik tersebut dapat dirasakan secara langsung tanpa harus mengatakannya terlebih dulu lewat pengungkapan 'bahasa' atau 'logika'.

Penghayatan Intuitif (*al-Tajribah al-Bathiniyyah*): *aspek metodologi*

Seperti diuraikan di atas, epistemologi irfani lebih bersumber pada intuisi, bukan pada teks. Oleh karena itu pendekatan yang digunakan dalam penggalian ilmu adalah psiko-gnosis, intuisi, ilham, qalb, dlamir dan semacamnya. Meski dalam sejarahnya, tampak bahwa beberapa hal tersebut banyak dikembangkan atau bahkan diinstitusionalisasikan menjadi semacam 'hak paten' para pengikut sistem tarekat, dengan wirid-wirid dan syatahat-syatahat yang mengiringinya. Padahal tarekat itu sebenarnya merupakan *institusional* or *organizational expression* dari tradisi sufistik Islam. Karenanya, jika dilakukan upaya pengembangan atas epistemologi ini diperlukan adanya kejernihan dalam memandang beberapa aspek, yaitu apa yang disebut: *mistical experience, mistical doktrine, mistical technique*, dan *mistical institution.* Tanpa membedakan terlebih dulu beberapa hal ini, pengembangan pemikiran irfani sebagai sebuah epistemologi Islam yang utuh, kokoh, dan komprehensip akan sulit dilakukan, lebih-lebih karena ia telah mengalami 'kecelakaan sejarah' (bahasa Amin Abdullah), dalam hal ini karena kedekatannya dengan perkumpulan ta-

rekat. Sehingga Fazlur Rahman menyebutnya sebagai "religion within religion."[31]

Dalam proses *ma'rifah* atau proses penggalian ilmu, secara umum metode yang digunakan para irfaniyun adalah metode *al-dzauqiyah, al-riyadlah, al-mujahadah, al-'isyraqiyah, al-laduniyah*, atau penghayatan batin, beberapa istilah yang memang *khas* bagi kaum sufi. Sebagai suatu proses yang sifatnya spiritual sudah tentu sulit digambarkan bagaimana langkah-langkah konkritnya. Berbeda misalnya dengan metode *al-bahtsiyah*, sebagaimana epistemologi burhani, yang memang menuntut adanya proses-proses teknis. Meski demikian, langkah-langkah itu kemudian ada yang mengidentifikasi juga. Ada tiga tahap pendakian spiritual dikalangan kaum sufi; *pertama*, bagi para pemula, yaitu mereka yang disebut penyandang waktu. Dalam tahap ini seorang pendaki (*salik*) berada dalam kondisi menempati waktu dan dapat berkemungkinan kekosongan waktu (*ghaflah*). Waktu dalam term sufi identik dengan aktifitas spiritual. *Kedua*, penyandang ahwal, mereka adalah para pendaki papan tengah. Dalam tahap ini seorang pendaki berada dalam dua kondisi yaitu menempatkan *ahwal* dan kebermungkinan menempati waktu. *Ketiga,* penyandang *anfas* mereka adalah yang telah mencapai puncak perjalanan spiritual. Mereka telah biasa dengan pendakian yang begitu melelahkan. Mereka telah mencapai puncak yang dituju yaitu apa yang disebut "wishal", *mukasyafah* (ketersingkapan), fana (ekstasi), ittihad (penyatuan), dan musyahadah (penyaksian).[32] Tingkat ketiga ini tidak akan tercapai kecuali oleh para wali.

---

[31] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity, Transformation of an Intelectual Tradition*, (Chicago, London: The University of Chicago Press, 1981), p. 150

[32] Jabiri, op.cit, p. 356

Dengan demikian secara metodologis, pengetahuan irfani tidak diperoleh berdasarkan rasio, tetapi menggunakan kesadaran intuitif[33] dan spiritual, karenanya pengetahuan yang dihasilkannya adalah pengetahuan yang *sui generis*, pengetahuan yang paling dasar dan sederhana. Yaitu pengetahuan yang tidak tereduksi, bahkan terkadang sampai pada pengetahuan yang tak terkatakan (*unspeakable*). Untuk mengetahui bagaimana aspek metodologi ini, berikut ini akan diuraikan beberapa konsep epistemologi ini sebagai kerangka dasar dalam proses keilmuannya.

Konsep *Dzahir* dan *Bathin*

Apabila dalam epistemologi bayani terdapat konsep lafadz dan makna, dalam irfani terdapat konsep *dzahir* dan *bathin* sebagai kerangka dasar atas pandangannya terhadap dunia (*world view*) dan cara memperlakukannya. Pola pikir yang pakai kalangan irfaniyun adalah berangkat dari yang *bathin* menuju yang *dzahir*; dari makna menuju lafadz. *Bathin*, bagi mereka merupakan sumber pengetahuan, karena *bathin* adalah hakekat, sementara *dzahir* teks (al-Qur'an dan al-Hadits) sebagai pelindung dan penyinar. Irfaniyyun berusaha menjadikan *dzahir nash* sebagai *bathin*.[34]

Pola pikir seperti itu di kalangan irfaniyun telah banyak ditunjukkan al-Jabiri. Al-Ghazali misalnya menegaskan bahwa makna yang dimiliki oleh al-Qur'an adalah batinnya, bukan

---

[33] Hal ini mungkin seperti dalam terminologi Husserl, apa yang disebut dengan: "intensionalitas", bahkan menurut penulis, tahapan pendakian spiritual kaum sufi itu, juga bisa dipahami sebagai proses *epoche* dalam fenomenologi Hesserl?)

[34] *Ibid.*, p. 271

dzahirnya. Agar hakekat dapat disingkap, makna harus dijadikan asal, sedang lafadz mengikutinya. Demikian halnya al-Muhasibi, sebagaimana dikutib al-Jabiri, menjelaskan bahwa yang *dzahir* adalah bacaannya (*tilawah*) dan yang *bathin* adalah ta'wilnya.[35] Ta'wil di sini diartikan sebagai transformasi ungkapan *dzahir* ke *bathin* dengan berpedoman pada isyarat (petunjuk *bathin*). Apabila dalam ta'wil bayani memerlukan susunan bayan seperti wajh syibh (*illat*) ataupun adanya pertalian lafadz dan makna (*qarinah lafdziyah an al-ma'nawiyyah*) maka ta'wil irfani tidak memerlukan persyaratan dan perataraan.[36] Takwil irfani tidak berpedoman pada dzahir lafadz, tetapi justru mengalihkannya pada wilayah pengetahuan yang –menurut mereka-disebut dengan hakekat melalui isyarat. Dalam pola pikir seperti ini, pemahaman dihasilkan melalui *al-iyan* atau *al-irfan*, dan karenanya bersifat langsung.

Dalam tradisi irfani, jika seorang arif mengungkapkan makna dan pikiran yang diisyaratkan oleh al-Qur'an di dalam jiwanya dengan bahasa yang jelas dan sadar, itu disebut takwil. Sementara jika ia berusaha mengungkapkan "pikiran-pikiran yang saling berlawanan" dan perasaan-perasaan yang saling berbenturan, yang dirasakan dan ditemukan di dalam hati secara tidak terduga dan tiba-tiba tidak tunduk pada suatu aturan, maka disebut *syathahat.* Singkatnya, takwil adalah mentransformasikan ungkapan dari yang dzahir menuju pada yang bathin dengan berpijak pada isyarat, sementara *syathahat* adalah mentransformasikan isyarat dari *bathin* ke *dzahir* melalui ungkapan. Artinya, *syathahat* merupakan kalimat yang diterjemahkan oleh lisan mengenai perasaan (*al-wajd*) yang melimpah dari

[35] *Ibid.*, p. 275
[36] *Ibid.*, p. 261

sumbernya dan dibarengi dengan pengakuan seorang sufi bahwa dirinya telah menyatu dengan Tuhan.[37]

Dalam kondisi seperti ini seorang sufi bisa menukar menggantikan *dhamir* (kata ganti), baik itu *ana*, *anta* dan *huwa*, mereka sering menyebut Allah dengan kata ganti orang pertama tunggal (*ana*), sebagaimana dialami oleh Abu Yazid al-Bustamy (261 H) dengan ungkapan "maha suci aku", dan al-Hallaj (309 H) dengan ungkapannya "saya adalah Tuhan yang maha benar". *Syathahat* memang kurang menghormati kaidah-kaidah rasional dan tidak terikat oleh akidah sebagaimana ditetapkan *dzahir*, teks syari'at. Itulah sebabanya di kalangan para studi tasawuf menyebutnya sebagai tasawuf heterodoks, sebagai lawan dari tasawuf ortodoks, yang membatasi dirinya dngan tradisi syari'at yang sering disebut tasawuf sunni. Bagi kaum ortodoks *syathahat* harus ditakwilkan. Takwil di sini berarti mengembalikan *bathin* ke *dzahir* atau mengembalikan *haqiqat* ke *syari'at*.[38]

Perlu ditambahkan, bahwa pengertian *haqiqat* di sini bukan sebagai sesuatu yang umum dan universal (*kully*) tetapi sebagai sesuatu yang subjektif dan situasional spesifik bagi seorang sufi tertentu. Dengan demikian '*haqiqat*' yang ada dalam tafsir syar'i merupakan takwil *bathini*, sedang *syathahat* adalah ide dan pikiran (*khatir*) yang terbersit dalam jiwa 'berkesesuaian' dengan hati dan teks (*nash*) ataupun keadaan psikologis (*al-halah al-wijdaniyah*) tertentu. *Syathahat* juga dapat dipahami sebagai ungkapan atas pengertian intuitif seorang arif (dalam wilayah kognitif yang mendalam) yang dibahasakan dengan ungkapan aneh dan terkesan sangat dipaksakan untuk

---

[37] *Ibid.*, p. 288
[38] *Ibid.*, p. 290

keluar, tidak tunduk pada ketentuan apapun. Ketika mutashawif sampai pada penghayatan mendalam dan penyatuan dengan Tuhan, ia meninggalkan dunia dan mengalami pengalaman intuitif yang sangat dalam, sehingga ungkapannya tidak teratur.[39]

Demikianlah, konsep dualisme *dzahir* dan *bathin* dalam memahami teks tidak memiliki dimensi kemanusiaan. Bagi irfaniyun, baik makna yang *dzahir* maupun makna yang *bathin* sama-sama berasal dari Tuhan. Yang *dzahir* adalah turunnya (*tanzil*) kitab dari Tuhan melalui para nabi-Nya, sedang yang *bathin* adalah turunnya pemahaman (*al-fahm*) dari Tuhan lewat kalbu sebagian kaum mukminin, dalam hal ini kaum irfaniyun.[40] Allah menciptakan segala sesuatu terdiri dari *dzahir* dan *bathin*, termasuk menciptakan Al-Qur'an. Yang *dzahir* adalah bentuk yang dapat diindera (*al-shurah al-hissiyah*), sementara yang *bathin* sesuatu yang bersifat ruhiyah. Dengan demikian firman Tuhan secara *bathin* sama dengan hukum yang terdapat pada *dzahir* 'yang terindra'. Ruh (*spirit*) maknawi yang bersifat ketuhanan, yang hadir dalam bentuk teks yang dapat diindera inilah yang oleh Ibn Arabi disebut sebagai *i'tibar al-bathin*.

I'tibar Irfani

Epistemologi bayani menggunakan teks-teks agama sebagai sumber, sebagaimana fuqaha melakukan *istimbath* hukum, dalam epistemologi irfani, kaum sufi ataupun Syi'i melakukan hal yang sama. Dari mereka ini, khazanah tafsir al-Qur'an mengenal istilah tafsir isyariy. Karenanya ada yang berpandangan, bahwa isyarat sufistik baik berupa tafsir ataupun

---

[39] *Ibid.*, p. 288
[40] *Ibid.*, p. 295

syathahat pada hakekatnya merupakan produk dari al-Qur'an. Al-Thusi seorang tokoh sufi mengatakan bahwa para sufi mengistimbath makna-makna *bathin*, hikmah dan kerahasiaan spiritual dari *dzahir* al-Qur'an dan Hadist. Istimbath ini berbeda dengan apa yang dilakukan para fuqaha. Istimbath fuqaha bisa menghasilkan keputusan salah atau keliru lantaran istimbath ini berhubungan dengan halal dan haram. Istimbath kaum sufi menghasilkan berbagai keutamaan, kebaikan kemuliaan, *ahwal* dan *maqamat.* Perbedaan ini juga terletak pada alat yang digunakan. Bila bayaniyun mendapatkan pengetahuannya lantaran seperangkat susunan bahasa dengan segala gramatikanya (*usul*) dan *asbab al-nuzul*, kaum irfan mendasarkan pada *riyadlah* atau *mujahadah* untuk mendapatkan segala rahasia (*al-abrar*) dan segala hakekat (*al-haqiqah*).

Dalam kaitannya dengan proses pemahaman terhadap teks al-Qur'an atau dalam upaya penggalian ilmu, *i'tibar bathini* digunakan sebagai jembatan yang menghubungkan antara yang *dzahir* dan yang *bathin*. *Al-i'tibar al-bathini* disejajarkan dengan qiyas bayani atau qiyas burhani, jika dinisbahkan pada dua epistemologi lainnya. *Al-i'tibar al-bathin,* yang juga sering disebut *qiyas irfani* merupakan mekanisme berpikir yang menjadi titik pijak yang oleh kalangan irfaniyun disebut dengan *al-kasyf.* Mekanisme I'tibar berpijak pada *mumatsalah* (*analogie*) yang menjembatani antara makna atau ide yang sudah tersedia dan menjadi landasan bagi 'madzhab' mereka dengan makna *dzahir* yang diberikan oleh teks. *Mumatsalah* di sini didasarkan pada adanya keseimbangan, dalam hal ini, yang satu mengingatkan dan menjaga yang lain, dan hasilnya pun berupa persamaan (*al-tasawi*), karenanya tidak lagi membutuhkan pada yang *dzahir*.

Qiyas irfan ini terdapat baik di kalangan sufi atau syi'i. Sebagai contoh adalah apa yang dilakukan oleh syi'i dalam al-Qur'an surat al-rahman 19-22 yang artinya" *dia membiarkan dua lautan mengalir, yang keduanya bertemu, antara keduanya ada batas yang tidak dilampaui.dari keduanya keluar Mutiara dan marjan.* I'tibarnya menjadi: "dua lautan adalah Ali dan Fatimah. Barzakh (batas) adalah Muhammad. Mutiara dan marjan adalah Hasan dan Husein.[41]

$$\frac{\text{Muhammad}}{\text{Ali/Fatimah}} = \frac{\text{Barzah}}{\text{Bahraini}}$$

$$\frac{\text{Ali/Fatimah}}{\text{Hasan/Husein}} = \frac{\text{Bahraini}}{\text{Lulu-Marjan}}$$

Dalam qiyas tersebut ada dua konstruksi: konstruksi pertama sebagai asal yang unsurnya adalah Ali, Fatimah, Muhammad, Hasan, dan Husein serta hubungan kedekatannya. Konstruksi kedua sebagai cabang (furu') yang unsurnya adalah dua lautan, batas, mutiara, dan marjan serta hubungan yang mengikatnya.

Al-Qusairi menakwilkan ayat yang sama sebagai berikut: "Allah menjadikan dua lautan hati yaitu lautan *khauf* dan lautan *raja'*. Mutiara dan marjan adalah kondisi psikologis dan rahasia-rahasia spiritual kaum sufi." Nampak bahwa kedua qias tersebut berusaha menyesuaikan antara kondisi pikiran yang telah ada dalam teks agama. *Dzahir* teks dijadikan sebagai cabang (*furu'*), sedang kondisi dan pikiran mereka dijadikan sebagai pokok (*asl*). Al-Jabiri mengatakan qiyas irfan tidak memperhatikan *jami'* dan aturan rasional,[42] tetapi kecenderungan hati (hati

[41] *Ibid.*, p. 306

[42] *Ibid.*, p. 315

nurani); bukan didasarkan pada adanya hubungan keserupaan, tetapi keserupaan hubungan.

Konsep Wilayah dan Nubuwah

Bila dalam epistemologi bayani terdapat pasangan asal (*al-asl*) dan cabang (*furu'*), dalam irfani terdapat pasangan *wilayah* dan *nubuwah*. Analogi ini bukan analogi yang dapat menyeret para pendukungnya pada muthabaqat, kesamaan, tetapi analogi yang melampaui analisa biasa. Hal ini berbeda dengan epistemologi bayani yang menempatkannya dalam kerangka pikir yang berangkat dari kata ke makna, dalam irfani justru dari makna ke kata, (dari *furu'* ke *asl*; dari *bathin* ke *dzahir*).[43]

Dalam tradisi irfani, kewalian merupakan representasi dari yang *bathin* dan kenabian sebagai yang *dzahir*. Kenabian ditandai dengan wahyu dan mukjizat serta diperoleh sebagai bawaan (fitrah). Kewalian di kalangan sufi ditandai dengan irfan dan karamah serta diperoleh sebagai usaha (ikhtisab). Ibn 'Arabi, sebagaiman dikutip Jabiri, membedakan istilah kenabian umum –yakni apa yang disebut kewalian itu sendiri yang berhubungan dengan ma'rifat, ilham, dan irfan- dan kenabian khusus –kenabian yang secara formal dikuatkan dengan syari'ah- kenabian ini dihubungkan dengan konstitusi, hukum dan sebagainya.[44] Pada umumnya kaum sufi sepakat bahwa status kenabian lebih tinggi dari kewalian, di mana puncak kewalian adalah awal kenabian. Atas dasar stratifikasi ini kemudian mereka berpendapat bahwa seluruh nabi adalah wali dan tidak sebaliknya; begitu juga pengalaman musyahadah dialami sejak permulaan kenabian sementara bagi kalangan

[43] *Ibid.*, p. 517
[44] *Ibid.*, p. 361

sufi, hal tersebut baru dialami di akhir perjalanan spiritual.

Dalam konteks Syi'ah, kewalian mempunyai otoritas sipiritual sekaligus politik, sehingga persoalan imamah (kewalian) menjadi persoalan krusial dalam eksperimentasi sejarah Islam. Hal tersebut berbeda dengan kewalian dalam konteks sufi, yang hanya berkaitan dengan otoritas dan hierarki spiritual, meskipun terkadang secara kebetulan seorang sufi sebagai tokoh politik.

Catatan penutup

Dari uraian di atas, tampak bahwa epistemologi irfani memberikan penekanan pada aspek spiritual, sehingga sekat-sekat formalitas lahiriyah (yang diciptakan oleh tradisi epistemologi bayani maupun burhani) baik dalam bentuk bahasa, agama, ras, etnik golongan, kultur, tradisi yang ikut andil merenggangkan dan mengambil jarak hubungan interpersonal antar umat manusia, semuanya akan diketepikan oleh tradisi pola pikir irfani. Corak nalar yang ditekankan epistemologi irfani adalah spiritualitas esoterik yang bersifat lintas bahasa, agama, ras, etnik golongan, kultur, dan tradisi, bukan sebaliknya pada wilayah eksternal-eksoterik yang lebih menekankan identitas lahiriyah

Untuk itulah prinsip memahami keberadaan orang, kelompok dan penganut agama lain (*verstehen; understanding others*) dengan cara menumbuhkansuburkan sikap empati, simpati, *social skill* serta berpegang teguh pada prinsip *universal-reciprocity*, akan mengantarkan tradisi epistemologi irfani pada pola pikir yang lebih bersifat *unity in difference, tolerant*, dan *pluralist*. Sikap demikian ini sekaligus sebagai tolok ukur (*validity*) kebenaran epistemologi irfani, yang hanya dapat dirasakan dan dihayati secara langsung (*al-ru'yah al-mubasyarah*).

Dengan demikian, dari sudut pandang epistemologi, hubungan subjek dan objek, bukannya subjektif dan bukan pula objektif, tetapi lebih pada intersubjektif. Kebenaran apapun, khususnya dalam hal-hal yang terkait dengan kehidupan sosial keagamaan adalah bersifat intersubjektif. Apa yang dirasakan oleh penganut agama, ras, etnik golongan, kultur, dan tradisi dapat dirasakan oleh yang lain. Dari sini kemudian bisa dimengerti, jika doktrin *wahdah al-adyan* juga berkembang subur dalam tradisi irfani. Begitu pula konsep *wahdah al-wujud*, tidak hanya dipahami sebagai "manunggaling kawula gusti", tetapi bisa diberi makna *unity of multiplecity* atau *unity in difference*. Karena menyatunya unsur-unsur ketuhanan dan kemanusiaan itu sebenarnya mengandung arti menyatunya *basic human need*. Inilah yang dimaksud dengan *ittihad al-arif wa al-ma'ruf*. Demikian halnya dengan istilah *bila washithah*, *bila hijab* dan *kasyf al-mahjub* pada dasarnya bisa dipahami sebagai suatu peristiwa mencairnya sekat-sekat formal antara masing-masing tradisi tersebut.

SKETSA EPISTEMOLOGI IRFANI

STRUKTUR FUNDAMENTAL	EPISTEMOLOGI IRFANI
1. Origin (Sumber)	- Experience - Al-Ru'yah al-Mubasyirah - Direct experience; al-'ilm al-huduri - Preverbal; Prelogical Knowledge
2. Methode (Proses dan Prosedur)	- Al-Dzauqiyyah (al-Tajribah al-Bathiniyyah) - Al-Riyadlah; al-Mujadah; al-Kasyfiyyah; al-'Isyraqiyyah; al-Laduniyyah; Penghayatan Batin/ tasawwuf
3. Approach (epistemologi)	- Psiko-Gnosis; Intuitif; Dzauq (Qalb) - Al-Ladunniyyah

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA – INDONESIA

C. Epistemologi Burhani

Pengertian

Dalam bahasa Arab, *al-burhan* berarti argumen (*al-hujjah*) yang jelas (*al-bayyinah; clear*) dan *distinc* (*al-fashl*), yang dalam bahasa Inggris adalah *demonstration*, yang mempunyai akar bahasa Latin: *demonstratio* (berarti memberi isyarat, sifat, keterangan, dan penjelasan). Dalam perspektif logika (*al-mantiq*), *burhani* adalah aktivitas berpikir untuk menetapkan kebenaran suatu premis melalui metode penyimpulan (*al-istintaj*), dengan menghubungan premis tersebut dengan premis yang lain yang oleh nalar dibenarkan atau telah terbukti kebenarannya (*badlihiyyah*). Sedang dalam pengertian umum, *burhani* adalah aktivitas nalar yang menetapkan kebenaran suatu premis.

Istilah *burhani* yang mempunyai akar pemikiran dalam filsafat Aristoteles ini, digunakan oleh al-Jabiri sebagai sebutan terhadap sebuah sistem pengetahuan (*nidlam ma'rifi*) yang menggunakan metode tersendiri di dalam pemikiran dan memiliki pandangan dunia tertentu, tanpa bersandar kepada otoritas pengetahuan yang lain.

Jika dibandingkan dengan kedua epistemologi yang lain; *bayani* dan *irfani,* di mana bayani menjadikan teks (*nash*), ijma', dan ijtihad sebagai otoritas dasar dan bertujuan untuk membangun konsepsi tentang alam untuk memperkuat akidah agama, yang dalam hai ini Islam. Sedang *irfani* menjadikan *al-kasyf* sebagai satu-satunya jalan di dalam memperoleh pengetahuan dan sekaligus bertujuan mencapai *maqam* bersatu dengan Tuhan. Maka *burhani* lebih bersandar pada kekuatan natural manusia yang berupa indra, pengalaman, dan akal di dalam mencapai pengetahuan.

Burhani, baik sebagai metodologi maupun sebagai pandangan dunia, lahir dalam alam pikiran Yunani, tepatnya dibawa oleh Aristoteles yang kemudian terbahas secara sistematis dalam karyanya *Organon*, meskipun terminologi yang digunakan berbeda. Aristoteles menyebutnya dengan metode analitis (*tahlili*) yakni metode yang menguraikan pengetahuan sampai ditemukan dasar dan asal-usulnya, sedangkan muridnya sekaligus komentator utamanya yang bernama Alexander Aphrodisi memakai istilah logika (*mantiq*), dan ketika masuk ke dunia Arab Islam berganti nama menjadi *burhani*.

Karasteristik

Dalam memandang proses keilmuan, kaum *Burhaniyun* bertolak dari cara pikir filsafat di mana hakikat sebenarnya adalah universal. Hal ini akan menempatkan "makna" dari realitas pada posisi otoritatif, sedangkan "bahasa" yang bersifat partikular hanya sebagai penegasan atau ekspresinya. Hal ini tampak sejalan dengan penjelasan al-Farabi bahwa "makna" datang lebih dahulu dari pada "kata", sebab makna datang dari sebuah pengkonsepsian intelektual yang berada dalam tataran pemikiran atau rasio yang kemudian diaktualisasikan dalam kata-kata. Al-Farabi memberikan pengandaiaan bahwa seandainya konsepsi intelektual itu letaknya dalam kata-kata itu sendiri maka yang lahir selanjutnya bukanlah makna-makna dan pemikiran-pemikiran baru tetapi kata-kata yang baru.

Jadi setiap ilmu *burhani* berpola dari nalar *burhani* dan nalar burhan bermula dari proses abstraksi yang bersifat akali terhadap realitas sehingga muncul makna, sedang makna sendiri butuh aktualisasi sebagai upaya untuk bisa dipahami dan dimengerti, sehingga di sinilah ditempatkan kata-kata; atau, dengan redaksi lain, kata-kata adalah sebagai alat komu-

nikasi dan sarana berpikir di samping sebagai simbul pernyataan makna.

Secara struktural, proses yang dimaksud di atas terdiri dari tiga hal, *pertama* adalah proses eksperimentasi yakni pengamatan terhadap realitas; *kedua* proses abstraksi, yakni terjadinya gambaran atas realitas tersebut dalam pikiran; dan *ketiga* adalah ekspresi yaitu mengungkapkan realitas dalam kata-kata.[45]

Berkaitan dengan cara ketiga untuk mendapatkan ilmu *burhani* di atas, pembahasan tentang silogisme demontratif atau qiyas *burhani* menjadi sangat signifikan. Silogisme berasal dari bahasa Yunani, yaitu *sullogismos* yang merupakan bentukan dari kata *sullegein* yang artinya mengumpulkan, yang menunjukkan pada kelompok, penghitungan dan penarikan kesimpulan. Kata tersebut diterjemahkan kedalam bahasa Arab menjadi qiyas atau tepatnya adalah *qiyas jama'i* yang karakternya mengumpulkan dua proposisi-proposisi (*qadliyah*) yang kemudian disebut premis, kemudian dirumuskan hubungannya dengan bantuan *terminus medius* atau term tengah atau menuju kepada sebuah konklusi yang meyakinkan.[46] Metode ini paling populer di kalangan filsuf Peripatetik. Sementara Ibn Rusyd mendefinisikan demontrasi dengan ketentuan dari satu argumen yang konsisten, tidak diragukan lagi kebenarannya yang diperoleh dari premis yang pasti sehingga kesimpulan yang akan diperoleh juga pasti, sementara bentuk dari argumen harus diliputi oleh fakta akali. Jadi silogisme demonstratif atau qiyas *burhani* yang di maksud adalah silogisme yang premis-premisnya terbentuk dari konsep-konsep yang benar, yang meyakinkan, sesuai dengan realitas (bukan nash) dan diterima oleh akal.

---

[45] *Ibid.*, p. 420

[46] *Ibid.*, p. 385

Aplikasi dari bentukan silogisme ini haruslah melewati tiga tahapan yaitu tahap pengertian (*ma'qulat*), tahap pernyataan (*ibarat*) dan tahap penalaran (*tahlilat*).[47]

Tahapan *pengertian* merupakan proses awal yang letaknya dalam pikiran sehingga di sinilah sebenarnya terjadi pengabstraksian, yaitu merupakan aktivitas berpikir atas realitas hasil pengalaman, pengindraan, dan penalaran untuk mendapatkan suatu gambaran. Sebagaimana Aristoteles, pengertian ini selalu merujuk pada sepuluh kategori yaitu satu substansi (*jauhar*) yang menopang berdirinya sembilan aksidensi (*'ard*) yang meliputi kuantitas, kualitas, aksi, passi, relasi, tempat, waktu, sikap dan keadaan.

Tahapan *pernyataan* adalah dalam rangka mengekspresikan pengertian tersebut dalam kalimat yang disebut proposisi (*qadliyah*). Dalam proposisi ini haruslah memuat unsur subyek (maudlu') dan predikat (*muhmal*) serta adanya relasi antara keduanya, yang darinya harus hanya mempunyai satu pengertian dan mengandung kebenaran yaitu adanya kesesuaian dengan realitas dan tiadanya keragu-raguan dan persangkaan.

Untuk mendapatkan satu pengertian dan tiadanya keraguan dan persangkaan, maka pembuatan pernyataan harus mempertimbangkan *al-alfadz al-khamsah* yang ada dalam isagoge Aristoteles atau yang biasa disebut dengan lima konsep universal yang terdiri dari *jenis* (*genus*) yakni konsep universal yang mengandung suatu pengertian yang masing-masing sama hakikatnya, *nau'* (*spises*) yaitu konsep universal yang mengandung satu pengertian tetapi masing-masing hakikatnya berbeda, *fasl* (*differentia*) yaitu sifat yang membedakan secara mutlak,

---

[47] *Ibid.*, p. 433

khas (*propirum*) atau sifat khusus yang dimiliki oleh suatu benda tetapi hilangnya sifat ini tidak akan menghilangkan eksistensi benda tersebut dan *ard* (*aksidensi*) atau sifat khusus yang tidak bisa diterapkan pada semua benda.

Tahapan *penalaran*; ini dilakukan dengan perangkat silogisme. Sebuah silogisme harus terdiri dari dua proposisi (*al-muqaddimatani*) yang kemudian disebut premis mayor (*al-hadd al-akbar*) untuk premis yang pertama dan premis minor (*al-hadd al-ashghar*) untuk premis yang kedua, yang kedua-duanya saling berhubungan dan darinya diterik kesimpulan logis.

Mengikuti Aristoteles, al-Jabiri dalam hal ini menegaskan bahwa setiap yang *burhani* pasti silogisme, tetapi belum tentu yang silogisme itu *burhani*. Silogisme yang *burhani* (*silogisme demonstratif* atau *qiyah burhani*) selalu bertujuan untuk mendapatkan pengetahuan, bukan untuk tujuan tertentu seperti yang dilakukan oleh kaum sufistaiyah (*sophis*). Silogisme (*al-qiyas*) dapat disebut sebagai *burhani*, jika memenuhi tiga syarat: *pertama*, mengetahui sebab yang menjadi alasan dalam penyusunan premis; *kedua*, adanya hubungan yang logis antara sebab dan kesimpulan; dan *ketiga*, kesimpulan yang dihasilkan harus bersifat pasti (*dlaruriyyah*), sehingga tidak ada kesimpulan lain selain itu. Syarat pertama dan kedua adalah yang terkait dengan silogisme (*al-qiyas*). Sedang syarat *ketiga* merupakan karakteristik silogisme *burhani*, di mana kesimpulan (*natijah*) bersifat pasti, yang tak mungkin menimbulkan kebenaran atau kepastian yang lain. Hal ini dapat terjadi, jika premis-premis tersebut benar dan kebenarannya telah terbukti lebih dulu ketimbang kesimpulannya, tanpa adanya premis penengah (*al-hadd al-awsath*).

Dalam perspektif tiga teori kebenaran, maka kebenaran yang dihasilkan oleh pola pikir *burhani* tampak ada kedekatan-

nya dengan teori kebenaran koherensi atau konsistensi. Dalam *burhani* menuntut penalaran yang sistematis, logis, saling berhubungan dan konsisten antara premis-premisnya, juga secara benar koheren dengan pengalaman yang ada, begitu pula tesis kebenaran konsistensi atau koherensi. Kebenaran tidak akan terbentuk atas hubungan antara putusan dengan sesuatu yang lain, tetapi atas hubungan antara putusan-putusan itu sendiri. Dengan perkataan lain bahwa kebenaran ditegakkan atas dasar hubungan antara putusan baru dengan putusan lain yang telah ada dan diakui kebenrannya dan kepastiannya sehingga kebenaran identik dengan konsistensi, kecocokan dan saling berhubungan secara sistematis.

SKETSA EPISTEMOLOGI BURHANI

5. Fungsi dan Peran Akal	- Heuristik-Analitik-Kritis (al-Mu'anah wa al-Mukabadah wa ialah al-nazi) - Idraku al-sabab wa al-musabbab - Al-'Aql al-Kauni
6. Types of Argument	- Demonstratif (Eksploratif; Verifikatif; Eksplanatif); Pengaruh pola Logika Aristotle dan Logika Keilmuan pada umumnya
7. Tolok Ukur Validitas Keilmuan	- Korespondensi (Hubungan antara akal dengan realitas) - Koherensi (konsistensi logik) - Pragmatik (Falibility of knowledge)
8. Prinsip-Prinsip Dasar	- Idrak al-sabab (Nidham al-sababaiyyah al-tsabit) - Al-Hatmiyyah (kepastian; certainty) - Al-Mutabaqah baina al-'aql wa nidzam al-tabi'ah
9. Kelompok Ilmu-Ilmu Pendukung	- Falasifah (Fakkar/ Scholars) - Ilmuwan (Alam, Sosial, Humanitas)
10. Hubungan Subjek dan Objek	- Objective (Al-Nadzrah al-Maudlu'iyyah) - Objective Rationalism (terpisah antara subjek dan objek)

D. ILLUMINASI AL-SUHRAWARDI, Satu Aspek Dari Epistemologi Islam

Dalam wacana filsafat ilmu, nama Suhrawardi sudah tentu belum dikenal (diperkenalkan?), bahkan dalam khazanah pemikiran Islam, fenomenanya tampak juga masih tergolong problematik (untuk tidak mengatakan masih teka-teki). Ia adalah seorang filosof Muslim besar yang, menurut Hasan Hanafi, filsafat Islam mencapai puncaknya, ada di tangannya,[48] namun

[48] Kehadiran Suhrawardi di dalam dunia pemikiran Islam itu sendiri merupakan penyambung ujung-ujung kesempurnaan pemikiran. Dalam peta sejarah pemikiran Islam ia hidup pada akhir fase pertama perkembangan kebudayaan Islam, ketika filsafat mencapai kesempurnaannya di tangan ibn Rusyd (1126-1198) dan tasawuf di tangan Ibn 'arabi (1165-1240), kemudian

pembicaraan tentang dirinya masih mencerminkan dua hal saja. *Pertama*, ia tampil sebagai tokoh 'sejarah', di mana perbincangannya sekitar nama, tempat dan tanggal lahir, nama guru dan pendidikannya sampai tahun meninggalnya. Hal ini dapat dilihat di hampir semua buku (literatur) yang berjudul '*History of Muslim Philosophy*' atau '*History of Islamic Philosophy*'. Dan *kedua*, ia lebih ditampilkan sebagai tokoh sufi dan karenanya iapun 'duduk' sejajar dengan al-Hallaj, al-Ghazali, Ibn 'Arabi, dan lain-lain. Hal ini terlihat jelas dalam buku-buku *Tasawuf* yang ditulis oleh pemikir Muslim atau buku-buku yang bertema *Sufism*, *Mistical Dimension in Islam* dll. yang ditulis oleh pemikir Barat. Menurut Hossein Ziai, para pemikir seperti Henry Corbin (dari Barat) dan Seyyed Hossein Nasr (dari kalangan Muslim) yang mempopulerkan Suhrawardi, juga masih mengesankannya sebagai sosok sufi dan masih bercorak historis. Ajaran Suhrawardi, memang bercorak mistiko-filosofis, sama dengan tokoh-tokoh sufi tersebut, tetapi yang mengesankan mengapa Suhrawardi disebut sebagai filosof (besar) sedang yang lain hanya tokoh sufi saja. Sudah tentu Suhrawardi punya kekhasan; tentang problematiknya, tawaran penyelesaiannya, metodologinya, dan lain lain.

Problem mendasar di sekitar kemunculan Suhrawardi adalah soal "validitas pengetahuan" dan pemegang otoritas satu-satunya adalah logika 'monster' Peripatetik, di mana logika formal, kebenaran proposisi, problem definisi dst., adalah hal-hal yang menjadi ciri pokoknya. Karenanya pengetahuan itu dapat dicari (*mathlûb*), meski tentang sesuatu yang tidak dapat

---

pada abad berikutnya ilmu kalam di tangan al-Iji (w. 1388). Jadi Suhrawardi datang setelah pemilahan metode penalaran dan *zauq* mencapai puncaknya. Lihat Hasan Hanafi, *Dirasât Islâmiyyah*, (Kairo: al-Maktabah al-Anjlu al-Mishriyyah, tt), p. 274

dicerap (*al-syai' al-ghaib*). Menurut Suhrawardi, perolehan pengetahuan dengan cara demikian mengandung kelemahan; tidak valid. Meski kemudian muncul pertanyaan: '*masak*' hanya soal logika formal, problem definisi, sampai lahir Suhrawardi?. Justru karena persoalan tersebut mempengaruhi semua aspek kehidupan, termasuk dalam keberagamaan, bahkan menjadi persoalan mendasar dalam beragama ketika misalnya muncul pertanyaan: Siapa Tuhan itu? Yang ternyata logika Peripatetik hanya sampai pada "konsep" tentang Tuhan, dalam arti Tuhan yang dikonsepkan (menurut penulis, di sinilah fenomena '*the battle for God*' nya Karen Amstrong bisa didudukkan).

Pembahasan ini akan menyajikan secara sederhana argumen filsafat Illuminasi tentang proses keilmuan (baca: epistemologi); bagaimana ia mengkritik dan kemudian memposisikan logika Peripatetik, bagaimana tawarannya, yang diklaim sebagai dapat mengantar manusia memperoleh pengetahuan yang sebenarnya (pengetahuan yang valid); apa syarat memperoleh pengetahuan yang valid itu. Inilah al-hikmah al-isyraqiyah, dalam arti sebagai *mode of thought*, yang menjadi fokus kajian ini.

Problem Logika

Suhrawardi, nama lengkapnya adalah Syihab al-Din Yahya bin Habasy bin Amirak, ia lahir pada tahun 549 H/ 1155 M di Suhraward, Mediterania kuno, Iran Barat Laut dan meninggal di Aleppo pada tahun 587 H/ 1191 M.[49] Berarti ia

---

[49]Henry Corbin, "Suhrawardi, Shihab al-Din Yahya" dalam Paul Edwards (ed.), *Te Encyclopedia of Philosophy,* (New York & London: Macmillan Publishing Co., 1967), p. 486; Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam*, (New York, Toronto & London: New American Library, 1968), p. 328

meninggal dalam usia yang sangat muda (+ 38 tahun hijriah atau 36 tahun masehi). Dapat dibayangkan bahwa ia adalah seorang yang amat cerdas sekaligus mempunyai 'pikiran nakal.' Disebut cerdas, tidak saja karena Suhawardi telah menulis sekitar 50 judul buku dalam bahsa Arab dan Persia, dan sebagian besar telah sampai kepada kita, meski masa hidupnya terbilang pendek,[50] namun lebih dari itu buku-buku itu merupakan karya yang utuh. Disebut punya 'pikiran nakal', karena biasanya para sufi hidupnya sederhana menjahui 'gemerlap' dunia, Suhrawardi malah tinggal di istana, memenuhi undangan Malik al-Dzahir, seorang putra Sultan Shalahuddin al-Ayyubi.[51] Artinya menjadi sufi tidak harus meninggalkan kehidupan keduniaan. Tampaknya hal ini yang kemudian dilakukan Jalaluddin Rumi.[52]

Ada sebuah teori bahwa pengetahuan intuitif atau lebih tepatnya 'pilihan' hidup sufistik itu adalah *personal experience* dalam arti pengalaman pribadi. Jika pengalaman demikian 'diberlakukan' pada dirinya sendiri dengan menyadari bahwa hal itu terjadi pada dirinya tanpa disangka-sangka, maka tidak akan menimbulkan persoalan, misalnya apa yang dialami oleh Abu Yazid al Basthami. Sebaliknya akan menjadi masalah besar, jika pengalaman itu kemudian di'sulap' menjadi sebuah ajaran (kefilsafatan), bahkan dalam banyak kasus, nasib pelakunya kemudian berakhir di tiang gantungan atau tebasan pancung

---

[50]Seyyen Hossein Nasr, *Three Muslem Sages*, (New York: Caravan Book), p. 56

[51]ibid, p. 57

[52]Mulyadhi Kertanegara, "Peran Agama Dalam Memecahkan Problem Etniko-Religiu: Perspektif Islam", makalah disampaikan pada Seminar Sehari "Reaktualisasi Agama dalam Konteks Perubahan Soasial" UGM, Yogyakarta, 23 Agustus 2001

oleh penguasa, seperti yang dialami oleh Al-Hallaj, Al-Sumatrani, Syekh Siti Jenar, dan lain-lain. Inilah barangkali yang dialami juga oleh Suhrawardi, makanya ia dijuluki al-Maqtul atau al-Syahid,[53] yaitu hanya karena ajaran-ajarannya yang bercorak mistiko-filosofis (bahasa Azumardi Azra) itu dianggap menyeleweng dari *mainstream* (sebagai heterodoks [C.E. Farah] atau Zindiq)

Kecuali *personal experience* seperti dinyatakan di atas, pilihan hidup mistik lahir sebagai efek samping dari 'kejenuhan' formalisme (Mukti Ali, Simuh dll termasuk Annimarie Schimmel mengakui hal ini). Jenuh, karena –seakan- hanya ada satu logika (dalam hidup ini) yang disebut logika *'monster'*, yaitu suatu kerangka berpikir umum di mana seseorang sulit untuk menghindar dan melepaskan diri dari logika itu, seakan tidak punya pilihan lain, baik dalam berpikir, bersikap maupun bertindak. Jenuh dalam pengertian seperti inilah yang dialami oleh Hasan al-Basri. Hasan al-Basri, sebagaimana dimaklumi, memilih hidup sebagai zahid atau abid karena 'jenuh' terhadap formalisme atau logika 'monster', dalam hal ini, perdebatan yang berlarut-larut di sekitar suksesi sepeninggal Ali bin Abi Thalib, yang sudah tentu disertai dengan klaim-klaim teologis

[53]Disebut demikian karena ia mati terbunuh atau dihukum mati. Menurut catatan Seyyed Hossein Nasr. Ketika ia menerima tawaran Malik al-Zhahir untuk tinggal di istana. Pamornya menjadi menurun, terutama di kalangan ulama. Mereka menuntut agar Suhrawardi dihukum mati, tetapi Malik al-Zhahir menolak. Mereka lalu mendekati Shalah al-Din al-Ayyubi yang kemudian mengancam akan menurunkan anaknya, kecuali jika ia mau mengikuti aturan para ulama. Suhrawardi kemudian dipenjarakan dan pada tahun 587/1191 ia meninggal dunia, entah karena dicekik atau karena dibiarkan kelaparan. Lihat Seyyed Hossein Nasr, "Syihab al-Din Suhrawardi al-Maqtul", dalam MM. Sharif, *A History of Muslim Philosophy,* (Wisbaden: Otto Harrassowitz, 1963). Hal. 375

dan hukum.[54] Dalam sejarah pemikiran Suhrawardi, tampak jelas, hal ini juga terjadi ------------padanya. Kecuali situasi perang (dalam hal ini perang salib) dari sisi *polkam*, logika Peripatetik rupanya merupakan 'satu-satu' nya model kerangka berpikir kala itu. Inilah logika monster itu. Bagi Suhrawardi logika ini mempunyai banyak kelemahan. Inilah yang menjadi keprihatinan (kegelisahan akademik, kata Amin Abdullah) Suhrawardi. Meski penulis memahami bahwa pemikiran Suhrawardi memiliki sejarah yang cukup panjang; perihal pendidikan, beberapa guru[55] dan aliran filsafat yang mempengaruhinya,[56] bahkan ia pun melakukan meditasi dan berhalwat,[57] namun harus diakui bahwa puncak dari semua itu adalah ingin mendobrak kejenuhan logika Peripatetik dengan segala karasteristinya itu. Menurut Hossein Ziai, persoalan logika illuminasi –

---

[54]Simuh, *tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, (Yogyakarta: Rajawali Press, II/1997), p. 25; Annimarie Schimel, *Dimensi Mistik Dalam Islam*, terj. Sapardi Djoko Damono, et.al., (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), p. 35

[55]Konon, mula-mula ia belajar di bawah bimbingan Majduddin Jili di Maraghah, dan kemudian belajar pada Zahiruddin di Isfahan serta Fakhruddin al-Mardini (w. 1198 M), yang diduga sebagai gurunya yang paling penting. Gurunya yang lain adalah Zahir al-Farsi, seorang ahli logika dan *al-basa'ir.* Suhrawardi juga berguru pada Umar ibn Sahlan al-Sawi, seorang filosof dan ahli logika. Lihat Dr. Muhammad Ali abu Rayyan, *Ushûl al-Falsafah al-Isyrâqiyah 'inda Syihâb al-Dîn al Suhrawardî,* (Iskandariyah: Dar al-ma'rifah al-Jami'ah, tt), p. 19-20

[56]Tentang aliran filsafat yang mempunyai pengaruh terhadap pemikiran Suhrawardi, mulai dari aliran filsafat Platonism, Aristotelianism, Peripatetik Ibn Sina sampai dengan pengaruh al-Ghazali dll. Lihat *Ibid.*, p. 71-119

[57]Sebagaiana secara eksplisit dikatakan Suhrawardi dalam "Pengantar Hikmah al-Isyraq", lihat Apendix A dalam Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardi's Hikmat al-Isyraq*, (Georgia: Brown University, 1990), p. 173

yang merupakan 'penyerangan' terhadap logika Peripatetik ini— adalah persoalan paling krusial dalam flsafat Israqiyah ini.[58] "Mengkaji filsafat illuminasi tidak dapat mengabaikan logika illuminasi," demikian Ziai.[59] Poin inilah yang menjadi fokus pembicaraan makalah ini, meski harus diakui, justru karena ini menyangkut persoalan yang rumit, maka banyak terjadi penyederhanaan, sesuai tangkapan penulis.

Penerus Peripatetik ?

Konon buku Surawardi yang harus dibaca pertama kali, untuk dapat memahami filsafat Israqiyah ini adalah *al-Talwihât*,[60] adalah buku yang ditulis dengan memakai logika Peripatetik. Dari sinilah kemudian timbul berbagai pendapat, antara lain: bahwa Suhrawardi adalah penganut dan pelanjut filsafat Peripatetik. Sebagian yang lain mengatakan bahwa karena buku itu merupakan bagian tak terpisahkan dari teori illuminasinya, maka sebenarnya dengan buku itu, Suhrawardi ingin menunjukkan kelemahan-kelemahan logika Peripatetik itu, untuk selanjutnya menawarkan teori 'alternatif' nya itu.

Di kalangan peneliti, rupanya perdebatan itu tidak sesederhana itu. Suhrawardi menulis buku itu ketika ia berusia 20-an tahun (didasarkan atas usia tamatnya dalam menyelesai-kan pendidikan), kalau benar buku itu merupakan bagian tak terpisahkan dari teorinya itu, berarti Suhrawardi sudah me-

---

[58]Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardi's Hikmat al-Isyraq*, (Georgia: Brown University, 1990), p. 143

[59]*Ibid.*, p. 115

[60]Menurut Abu Rayan, buku ini merupakan satu dari lima buku Suhrawardi yang ditulis pada periode peripatetik. Empat yang lain adalah al-Lamahat, al-Muqawamat, al-Mutharahat, al-Munajah. Lihat Mohd Ali Abu Rayan, *op.cit.*, p. 61

nemukan ke-Benar-an dengan Israqiyahnya itu pada usia yang relatif muda. Ini apa mungkin?

Menurut Ziai, bahwa tujuan di balik penyusunan dari masing-masing karya ini, tiada lain kecuali mengetengahkan filsafat illuminasi secara sistematis.[61] Ini berarti ketika Suhrawardi menegaskan bahwa *al-Talwihât*, misalnya ditulis sesuai dengan metode Peripatetik, bukanlah karya yang berdiri sendiri yang ditulis semata-mata sebagai penerapan dalam filsafat Peripatetik, juga bukan menggambarkan suatu periode Peripatetik dalam kehidupan dan karya-karya Suhrawardi. Sebaliknya, ia menunjukkan pada adanya kenyataan bahwa bagian-bagian atau dimensi-dimensi tertentu filsafat illuminasi sesuai dengan ajaran-ajaran Peripatetik.

Argumen Ziai, seluruh karya Suhrawardi ditulis atas permintaan sahabat dan murid-muridnya.[62] Ini berarti Suhrawardi telah menyampaikan ajaran-ajarannya pada saat ia mengajar secara lisan sebelum diturunkan dalam bentuk tulisan. Melihat usianya, Suhrawardi paling tidak hanya punya waktu sepuluh tahun untuk menulis seluruh karyanya. Waktu sepuluh tahun bukanlah waktu yang cukup panjang bagi seorang pemikir untuk mempunyai dua masa yang berlawanan dari pemikiran yang dikembangkan seluruhnya; Peripatetik dan illuminasonis, seperti ditunjukkan oleh beberapa peneliti (pengkaji) seperti Seyyed Hossein Nasr,[63] Louis Massignon, Carl Brockelman, Henry Corbin.[64]

---

[61]Hossein Ziai, *op.cit.*, p. 10-11

[62]*Ibid.*, p. 17

[63]Seyyed Hossein Nasr, "Syihab al-Din, *op.cit.*, p. 374

[64]Adalah beberapa sarjana yang mengakui karya-karya Suhrawardi seperti *al-Talwihat*, *al-Muqawamat* dan *al-Masyari' wa al-Mutharahat* sebagai karya peripatetik, yang secara esensial tidak berkaitan dengan filsafat illuminasi

Diskursif dan Intuitif: *Metode dasar Filsafat Israqiyah*

Filsafat diskursif merupakan sikap, metodologi dan bahasa teknis filsafat, yang kebanyakan (tapi bukan semua) diasosiasikan dengan karya-karya Peripatetik. Istilah-istilah seperti *bahts*, *al-hikmah al-bahtsiyyah*, *thariq al-masysya'in*, semua menunjuk pada filsafat ini. Yang signifikan bagi Suhrawardi bukanlah penolakan *bahts* itu, tetapi justru penggabungan *bahts* yang diformulasi dalam filsafat illuminasi dan direkonstruksinya. Inilah yang, menurut Suhrawardi, ia ambil dari tradisi Peripatetik.[65]

Sedang filsafat intuitif, menurut Suhrawardi, adalah metode dan titik berangkat bagi rekonstruksi filsafat, termasuk sasaran filsafat illuminasi (yang ingin dicapai oleh para praktisi) dan dimasukkan sebagai suatu sistem yang sempurna. Untuk menunjuk filsafat/ metode intuitif ini, istilah yang digunakan seperti *dzawq*, *al-hikmah al-dzawqiyyah*, *al-'ilm al-hudhuri*, *al-'ilm al-syuhudi*, meski ada beberapa perbedaan. Metode ini yang 'diklaim' Suhrawardi sebagai temuannya dan sekaligus melengkapi kekurangan metode al-bahts*nya* Peripatetik.[66]

Menurut Ziai,[67] Suhrawardi secara jelas menegaskan bahwa filsafat diskursif (*al-hikmah al-Israqiyah*) adalah unsur penting filsafat intuitif; hanya dengan sebuah kombinasi yang sempurna dari dua metodologi itu yang akan membimbing ke

---

yang pada masa sebelum Suhrawardi mengembangkan prinsip-prinsip, kaidah-kaidah dan metode illuminasi. Hossein Ziai merujuk pada Louis Massignon, *Recueil de textes inedis* (Paris: Paul Geuthner, 1929), p. 111-113; Carl Brockelman, *GAL* I, p. 437-438.*GAL* SI, p. 481-483; Henry Corbin, "Prolegomenes", *Opera II*.

[65]Hossein Ziai, *Ibid.*, p. 14 Footnote 3

[66]*Ibid.*

[67]*Ibid.*, p. 22

arah ke kebijaksanaan sejati (*hikmah*), tujuan filsafat illuminasi.

Ciri utama metode diskursif Peripatetik adalah apa yang sekarang kita kenal dengan logika formal, yang menuntut kebenaran proposisi. Menurut logika ini pengetahuan yang benar dapat dicari (*mathlub*),[68] meski tentang sesuatu yang tidak/belum tercerap (*al-syai' al-gha'ib*; *absent thing*). Aplikasi lebih jauh adalah dengan definisi, dalam arti essensialis (*hadd*; *essentialist definition*).[69] Singkat kata, sesuatu itu dapat diketahui, dengan cara mendefinisikannya dengan benar (maka ada kita kenal syarat-syarat definisi yang benar). Inilah proses "tahu" menurut filsafat Peripatetik.

Menurut Suhrawardi, dengan cara seperti itu pengetahuan mungkin dapat dicari tapi belum dapat diperoleh (*hushul*).[70] Pengetahuan baru dapat diperoleh, dengan terlebih dulu subyek menyadari tentang ke-diri-annya (*ana'iyya*; *self-consciousness*)[71] dan menjalin hubungan langsung (*fushul*) dengan obyek (*al-syai' al-hadlir*). Dengan demikian baik subyek maupun obyek disyaratkan sama-sama hadir. Perolehan ilmu semacam inilah yang dimaksud dengan *ilmu hudluri* (*knowledge by presence*). Di samping itu, keduanya (subyek dan obyek 'tahu') harus berada dalam terang cahaya. Dengan metode seperti ini realitas dapat diperoleh apa adanya (*what it is*) atau kuiditas (*mahiyyah*) dengan keseluruhan maknanya sebagaimana adanya

---

[68]*Ibid.*, p. 136

[69]Ini juga diantara perombakan Suhrawardi bahwa yang selama ini disebut ta'rif oleh kaum peripatetik, sebenarnya adalah hadd, yang hanya menekankan kebenaran essensi atau forma. Sedang ta'rif ia klaim lebih dari sekedar itu, yaitu sampai kepada kebenaran material. Maka ta'rif kemudian diterjemahkan dengan "mejadikan ditahui"; *making known*.

[70]Hossein Ziai, *Ibid.*, p. 141

[71] *Ibid.*, p. 117

(*as it is*). Inilah kira-kira metode intuitif yang bisa digambarkan secara sederhana.

Filsafat Israqiyah, dengan demikian, tidak sepenuhnya menolak teori-teori dalam filsafat Peripatetik, tetapi dengan melihat beberapa kelemahan kemudian disempurnakan dengan metode intuitif. Persoalannya, kapan metode diskursif itu digunakan dalam filsafat illuminasi?; dan pengetahuan yang bagaimana yang dimaui oleh filsafat Israqiyah? Persoalan ini akan dijawab pada pasal berikut ini.

Posisi logika illuminasi: *Problem Validitas Pengetahuan*

"Untuk pertama kalinya, saya tidak memperoleh (fisafat illuminasi) ini dengan pikiran, namun melalui sesuatu yang lain" (Opera II, hal. 10).[72] Ini merupakan pernyataan metodologis Suhrawardi yang paling eksplisit, yang selanjutnya mengundang komentar dari para pen*syarah*. Misalnya Syams al-Din al-Syahrazuri menganggap "sesuatu yang lain" ('*amr akhar*) sebagai visi (*musyahadah*) dan ilham pribadi (*mukasyafah*). Quthb al-Din al-Syirazi menganggapnya sebagai ilham dan intuisi (*dzawq* atau rasa) personal khas para filosof illuminasi. Sementara Muhammad Syarif Nizham al-Din al-Harawi menilainya sebagai inspirasi (*ilham*), ilham dan intuisi personal.[73]

Dari beberapa komentar di atas jelas bahwa dalam filsafat illuminasi, pengetahuan dapat diperoleh dengan menggunakan metode intuitif (*dzawq*). Perolehan ilmu demikian inilah yang kemudian dapat dijelaskan dengan menggunakan metode diskursif (*al-bahts*).

---

[72]Sebagaimana dikutip Hossein Ziai: *lam yuhshal (ya'ní hikmah alisyrâq) awwalan bi al-fikri bal kâna husûluhu bi amrin âkhar.* Lihat. Hossein Ziai, *Ibid.*, p. 43 footnote 2

[73]*Ibid.*

Pengetahuan menurut Suhrawardi adalah pengetahuan yang benar-benar tahu. Istilah yang dipakainya adalah *yaqini* atau *haqiqi*.[74] Barang kali, jika memakai ilmu*nya* Pak Simuh, pengetahuan*nya* Suhrawardi adalah pengetahuan yang sampai pada tingkat haqq al-yaqin, bukan 'ain al-yaqin apalagi 'ilm al-yaqin. Pengetahuan yang hanya sampai pada 'ilm al-yaqin, menurut filsafat ini, sebenarnya bukanlah pengetahuan dalam arti *'ilm*, tetapi hanya *idrak* (persepsi). Meskipun *idrak* sendiri mempunyai beberapa tingkatan, yaitu *idrak* bil hissi dan *idrak* bil aql.[75] Klaim Suhrawardi bahwa pengetahuan yang dicari melalui definisi, sebagaimana pada metode diskursif*nya* Peripatetik, hanyalah sampai pada *idrak*, belum *'ilmu*.[76]

Kebijaksanaan, pada dasarnya diperoleh melalui illmuninasi (*Israqiyah*) dan sebagian dibimbing dengan memperkenalkan logika. Karenanya, dalam pandangan ini intuisi, inspirasi, dan wahyu adalah alat-alat yang diketahui sebelum investasi logis dan sebagai dasar bagi elaborasi pengetahuan selanjutnya, dan lebih jauh berperan sebagai langkah pertama dalam membangun ilmu yang benar (*al-'ilm al-shahih*).[77]

Suhrawardi menegaskan bahwa kognisi (konsepsi/pemikiran) atau persepsi (*idrak*) atas sesuatu yang tidak ada (*al-syay' al-gha'ib*) bisa saja terjadi, yaitu ketika idea (*mitsâl*) realitas (*haqiqah*) sesuatu itu sudah diperoleh, yaitu oleh subyek menge-

---

[74]*Ibid.*, p. 54

[75]Muhammad Ali Abu Rayyan, *op.cit.*, p. 306 dan 316; dan ada beberapa literatur yang menyebut *idrak* bil hissi, *idrak* bil fahm, dan *idrak* bil aql

[76]Argumen Suhrawardi: *Lâ yumkin ta'rifuhu liman lâ yusyâhiduhu kamâ huwa.* Lihat Hossein Ziai, *op.cit.*, p. 133

[77]*Ibid.*, p. 44

tahui.[78] Ketika idea sesuatu diperoleh, kesan atau pengaruh (*atsar*), yang nampak dalam wujud seseorang yang memahami, memantulkan keadaan pengetahuan yang ia capai.[79] Di sinilah sekali lagi perbedaan antara Peripatetik yang menghasilkan pengetahuan formal (*al-'ilm al-shury*) dengan illuminasi yang menekankan kehadiran (*al-'ilm al-Israqi al-huduri*).[80]

Pengetahuan illuminasi, —berbeda dengan pengetahuan Peripatetik, yang mengambil bentuk *konsepsi* kemudian *konfirmasi*— bukanlah pengetahuan predikatif.[81] Pengetahuan illuminasi didasarkan pada adanya hubungan yang diperoleh, dengan tanpa ekstensi waktu atau terjadi dalam waktu yang sangat singkat (*'ân*), antara "obyek" yang hadir dan "subyek" yang mengetahui, dan ini diyakini Suhrawardi sebagai jalan yang paling valid bagi pengetahuan.

Suhrawardi menganggap pengetahuan bergantung pada hubungan antara subyek dan obyek. Argumentasinya, bahwa essensi sesuatu pertama-tama harus diperoleh oleh subyek, baru kemudian sesuatu dapat diketahui, jika tidak demikian, keadaan (*hâl*) subyek berarti mendahului dan sesudah itu menjadi sama, yang tak sesuatu pun dapat disebut telah diperoleh. Karenanya, keadaan (respon psikologis) subyek terhadap obyek merupakan salah satu faktor yang membatasi apakah pengetahuan itu diperoleh atau tidak. Kondisi subyektif atas pengetahuan dengan pengalaman, kehadiran dan intuisi ini sebenarnya

---

[78]*Ibid.*, p. 140 dan terutama footnote 4: *huwa (idrâk) bihûsuli mitsali haqiqatihi fika*

[79]*Ibid.*, p. 61

[80]Bandingkan dengan Seyyed Hossein Nasr, *Pengantar*, dalam Mehdi Ha'iri Yazdi, *Ilmu Hudhuri, Prinsip-prinsip Epistemologi dalam Filsafat Islam*, (Bandung: Mizan, 1994), p. 14

[81]Hossein Ziai, *op.cit.*, p. 141

bukan merupakan bagian dari teori predikatif dan formal Peripatetik tentang pengetahuan.[82]

Harus terdapat korespondensi yang sempurna antara "idea" yang diperoleh dalam subyek dan obyek: hanya korespondensi itu yang dapat menunjukkan bahwa pengetahuan tentang sesuatu sebagaimana adanya dapat diperoleh. Ini berarti, untuk memperoleh pengetahuan, suatu bentuk "kesatuan" harus dibangun antara subyek dan obyek, dan keadaan psikologis subyek merupakan faktor yang menentukan dalam membangun kesatuan ini. Kesatuan subyek dan obyek diperoleh dalam diri orang yang mengetahui dengan melakukan penyadaran diri, dan ini dapat terjadi karena tidak ada keterpisahan dalam realitas, tetapi hanya gradasi manifestasi esensi. Dengan kata lain, pengetahuan illuminasi didasarkan pada kesatuan antara subyek dan obyek dengan cara "idea" obyek diperoleh dalam kesadaran diri-subyek.[83]

Logika Illuminasi: *beberapa poin*

Hadd bukan Ta'rif

Seperti dijelaskan di atas, bahwa pengetahuan tentang sesuatu tidak akan dapat diperoleh dengan cara mendefinisikannya, dalam arti essensialis. Apa yang dilakukan kaum Peripatetik hanyalah reduksi atau pembatasan terhadap genus (*jins*). Suatu organisme mustahil diketahui hanya dengan mendekatkan antara yang substansi dan yang aksidensi; antara genus (*jins*) dengan diferensia (*fashl*). Menurut Suhrawardi, "bahkan kesulitan itu juga diakui oleh guru kaum Peripatetik

---

[82]*Ibid.*, p. 142

[83]*Ibid.*, p. 143

sendiri (Aristoteles)."[84] Karena ta'rif hanya bisa terjadi dengan perantara benda-benda yang menghususkan totalitas suatu benda (*ijtima'*), yaitu keseluruhan organik.[85]

Kebenaran Formal dan Material

Sejalan dengan itu, untuk dapat mendefinisikannya, sesuatu itu harus lebih dulu dispesifikasi, yaitu sesuai dengan sesuatu yang lebih nampak jelas atau lebih jelas (*al-azhhar*).[86] Inilah sebagian gagasan epistemologi illuminai tentang mengetahui sesuatu berdasarkan "melihat" sesuatu sebagaimana adanya. Maka konsep sesuatu, "kursi" misalnya, sebagaimana diakui oleh Peripatetik, tidak pernah ada. Karena itu tidak lebih dari konsep formal yang diciptakan dengan menyingkirkan sifat partikularnya. Berbeda dengan itu, logika Illuminasi tidak terbatas oleh kategori (*ten categories*) dan sebaliknya menekankan pada tangkapan essensi sesuatu itu. Sehingga, menurut penulis, manusia tidak mungkin mengetahui "kursi", tetapi mereka mengetahui "kursi ini" atau "kuda balap", dan lain-lain. Inilah yang dmaksud dengan "menghususkan totalitas sesuatu." Atau "kursi itu" ada karena yang ini "meja". Maka logika Illuminasi tidak hanya benar secara formal tetapi juga material.

Menghindari Tautologi

Untuk dapat mempunyai pengetahuan yang meyakinkan (*al-ma'rifah al-mutayaqqinah*) tentang sesuatu, seperti dijelaskan di atas, keseluruhan essensi (*al-jami' al-dzatiyyat*) harus diketahui. Ini tidak dapat dilakukan hanya dengan proses mengurangi secara khas essensi-essensi (diferensia) sesuatu,

---

[84]Hossein Ziai, *Ibid.*, p. 78 dikutip dari Suhrawardi, *Opera II*, p. 21

[85]*Ibid.*

karena bisa jadi masih terdapat berbagai-bagai sifat "tersembunyi" (*sifat ghayr zhahirah*) yang berhubungan dengan sesuatu, karena tidak mungkin membuat uraian yang sempurna.[87] Lagi-lagi inilah yang tidak dilakukan oleh Peripatetik. Seperti tampak dengan konsep "manusia", mereka mendefinisikannya dengan "hewan yang berakal." Menurut Suhrawardi bahwa kemampuan manusia menalaradalah aksidental dan *posterian* terhadap realitas manusia, dan karenanya "hewan yang berfikir" tidak menunjukkan esensi manusia. Ini berarti bahwa formula bagi definisi esensialis tentang manusia hanya valid secara formal, dan hanya sesuai dengan kaum Peripatetik. Kenyataannya, formula ini adalah sebuah *tautologi*, dan tanpa nilai nyata (*real value*) bagi seseorang yang berusaha mengetahui wujud manusia, yang diketahui, yaitu idea "manusia."[88]

Barangsiapa menyaksikan sesuatu maka tidak perlu definisi

Suhrawardi mengemukakan dasar-dasar pandangannya mengenai bagaimana pengetahuan diperoleh. Sesuatu yang tunggal, yaitu sesuatu yang esensinya satu dan tidak tersusun dari dua unsur atau lebih, bagi Peripatetik, adalah hal-hal yang tidak diketahui, namun bagi penganut illuminasi hal itu dapat diketahui. Prinsip yang diajukan Suhrawardi adalah bahwa untuk dapat diketahui, sesuatu harus terlihat (dalam arti *musyahadah*) sebagaimana adanya (*kama huwa*), khususnya jika sesuatu itu benda tunggal (*basith*). Dengan demikian, pengetahuan yang diperoleh seseorang yang melihat sesuatu sebagaimana adanya akan memungkinkannya tidak memerlukan lagi

---

[86]*Ibid.*, p. 65
[87]*Ibid.*, p. 66
[88]*Ibid.*, p. 118-119

definisi *istaghna 'an al-ta'rif,*[89] dalam arti "bentuk sesuatu dalam pikiran adalah sama bentuknya dalam persepsi indria."[90] Argumen-argumen ini memberikan suatu perubahan antara apa yang dapat kita sebut pendekatan mental terhadap pengetahuan dengan pendekatan yang menekankan "visi" langsung terhadap esensi sesuatu yang nyata dan menegaskan bahwa pengetahuan disebut valid hanya obyek-obyeknya "dirasakan."[91]

Tidak Mungkin mengetahuinya bagi orang yang tidak menyaksikan

Menurut Ziai, Suhrawardi mengawali dengan sebuah contoh. "Hitam," tegasnya adalah "suatu wujud tunggal" (*syay' wahid basith*) yang jika diketahui sebagaimana adanya, tidak mempunyai bagian-bagian. "Hitam" tidak dapat didefinisikan sama sekali oleh orang yang tidak melihat sebagaimana adanya.[92] Artinya, jika benda tunggal "hitam" tersebut terlihat, ia dapat diketahui; sebaliknya jika tidak, maka tidak ada definisi tentangnya yang dapat menggambarkan pengetahuan tentangnya secara keseluruhan atau secara benar. Tuntutan Suhrawardi bahwa hal ini merupakan entitas tunggal, bukan majemuk adalah sesuai dengan pandangan Peripatetik. Tetapi pandangannya yang mensyaratkan subyek harus memahami keseluruhan objek agar dapat diketahui ini berasal dari proposisi umum bahwa pengetahuan tentang sesuatu terletak pada hubungan antara obyek dan subyek yang mengatahui dan seterusnya.

---

[89]*Man syâhadahu (al-syai') istaghnâ 'an ta'rif*. Hossein Ziai, *Ibid.*, p. 134 dikutip dari Suhrawardi, *Opera II,* p. 73-74

[90] *Shuratuhu fi al-'aqli ka shuratihi fi al-hissi*. Hossein Ziai, *Ibid.*

[91]*Ibid.*, p. 133 dikutip dari Suhrawardi, *Opera II, p.* 42, 134-5

[92]*Lâ yumkin ta'rifuhu liman lâ yusyâhiduhu kamâ huwa*. Hossein Ziai, *Ibid.*

Pengetahuan ini menuntut subyek yang mengetahui berada dalam posisi tempat pengetahuan tersebut; memahami benda *secara langsung*, dengan cara menghubungkan pandangan, sebagai suatu pertemuan aktual antara subyek yang melihat dan obyek yang terlihat; suatu hubungan antara dua hal tanpa halangan apa pun, dan yang diperoleh adalah hubungan antara keduanya. Jenis "hubungan illuminasi" (*idhafah isyraqiyah*) inilah yang mencirikan pandangan Suhrawardi mengenai dasar pengetahuan.

Akhirul Kalam

"Kesadaran–Diri" menempati posisi penting dalam filsafat ini. Karena baik sebagai prinsip kosmik maupun sebagai prinsip psikologis Kesadaran–diri merupakan dasar logika dan pengetahuan illuminasi. Pengetahuan illuminasi ini, sebenarnya, didasarkan pada aktivitas jiwa, yang direalisasikan melalui pengetahuan-diri dan diasosiasikan dengan bentuk persepsi tertentu yang disebut "visi" (*musyahadah*) atau "cahaya." Di samping itu, prinsip dasar pengetahuan diri adalah hubungan antara "aku" (*ana*, dzat subyek) dengan esensi sesuatu melalui jalan "wujud" (*huwa,* dzat yang diobjektivikasi, keituan [*the that ness*]) sesuatu. Prinsip visi illuminasi (*al-musyahadah al-isyraqiyah*) memungkinkan subyek mengetahui sesuatu sebagaimana adanya, yaitu mengetahui esensinya. Pengetahuan illuminasi (*al-'ilm al-isyraqi*) tersebut didasarkan pada pengalaman "kehadiran sesuatu" (*hudhur al-syay'*), yang bukan bentuk pengetahuan predikatif, tetapi hanya karena hubungan antara subyek dan obyek –pengetahuan ini disebut "pengetahuan yang didasarkan pada illuminasi dan kehadiran" (*al-'ilm al-isyraqi al-huduri*).[]

BAB VIII

P E N U T U P

Problem Filsafat Ilmu Dewasa ini

Setelah mengikuti uraian dari awal hingga akhir buku ini, dapat diberi catatan penutup, bahwa problem keilmuan memiliki dinamikanya sendiri dari masa ke masa. Dinamika keilmuan itu seiring dengan dinamika 'wacana dominan' yang memberikan kerangka dasar bagi proses penggaliannya. Berdasarkan perjalanan keilmuan yang diuraikan sepanjang buku ini, dapat ditemukan bahwa persoalan keilmuan 'terberat' dewasa ini, adalah apa yang dikenal dengan "krisis pengetahuan." Yang dimaksud dengan krisis pengetahuan di sini bukanlah berkurangnya pengetahuan, sebab dewasa ini pengetahuan justru bertambah, baik secara kualitatif maupun kuantitatif. Krisis ini lebih menyangkut menyempitnya pengetahuan akibat reduksi-reduksi metodologis tertentu yang disertai dengan

fragmentasi dan instrumentalisasi pengetahuan. Suatu 'krisis' terjadi bila terjadi peralihan dari keadaan lama ke keadaan baru yang belum pasti. Misalnya, cara berpikir yang lama telah ditinggalkan, tetapi cara berpikir yang baru belum seluruhnya terintegrasi dalam diri manusia dengan segenap matranya, sehingga justru menghasilkan keresahan dan kegelisahan yang mendalam akibat belum terbentuknya *world view* yang utuh.

Krisis pengetahuan ini bisa kita pahami dengan melakukan 'kilas-balik' perjalan ilmu. Seperti telah diuraikan sebelumnya, pada Abad Pertengahan, alam pikir masyarakatnya meyakini adanya suatu tatanan dunia objektif yang berdiri lepas dari subjek yang berpikir. Misalnya, mereka meyakini adanya kebenaran pada dirinya, kenyataan tertinggi yang lepas dari dunia meterial ini. Keyakinan semacam ini dalam filsafat terangkum dalam istilah "metafisika". Dalam bidang religius, misalnya terungkap dalam istilah-istilah teologis seperti surga, neraka, setan, Tuhan, dan seterusnya. Cara berpikir masyarakat Abad Pertengahan ini dapat dicirikan dengan penekanan pada kutub "objek pengetahuan". Dengan penekanan pada objek, peranan subjek, yang sebenarnya turut 'membentuk' realitas dengan penafsirannya, menjadi terabaikan.

Lahirnya Renaisance pada abad ke-16 adalah akhir dari abad Pertengahan sekaligus sebagai tanda lahirnya masyarakat modern dengan Rene Descartes sebagai juru bicaranya. Sejak itu, hasil kreatifitas alam pikir abad pertengahan diruntuhkan satu persatu. Semua makna dunia objektif tradisional dipertanyakan dan disangsikan secara metodis, sehingga Descartes sampai pada suatu keyakinan: *cogito ergo sum* (aku berpikir maka aku ada). Apa yang ditemukannya pada taraf epistemologis ini adalah peranan mutlak subjek dalam membentuk realitas. Maka dalam sejarah epistemologi, filsuf ini telah membawa

isu pengetahuan dari wilayah objek ke subjek. Subjeklah yang membangun dan menciptakan realitas yang diketahui, sehingga menjadi ada. Penekanan pada sisi subjek ini berkembang penuh dalam filsafat rasionalis Prancis dan Jerman, dari Descartes melewati Leibniz sampai pada Kant di satu pihak, tetapi juga dalam tradisi Anglo-Saxon yang epistemologinya lebih berorientasi psikologis, seperti tampak dalam filsafat Hobbes, Locke, Berkeley, dan Hume di lain pihak.

Adalah jasa Kant yang bukan hanya meradikalkan penekanan Descartes atas subjek, melainkan juga memperlihatkan *the conditions of possibility* dari pikiran manusia. Penemuan batas-batas pikiran ini mengungkapkan suatu keyakinan baru bahwa meneliti subjek adalah lebih mungkin daripada meneliti objek. Manusia tak tahu apa-apa tentang sesuatu di balik kenyataan indrawi, yang oleh Kant disebut *das ding an sich* (kenyataan pada dirinya). Meski Kant mengakui keberadaan bentuk pengetahuan, seperti etika dan estetika, namun ia jelas masih merefleksikan subjek dan ini berarti bahwa epistemologi atau penelitian atas subjek pengetahuan masih dilakukan.

Perkembangan selanjutnya adalah munculnya upaya-upaya untuk membangun norma-norma penelitian empiris dalam kegiatan keilmuan yang benar. Perkembangan ini ditandai dengan lahirnya positivisme Comte, yang memusatkan perhatiannya pada pengetahuan indrawi. Upaya Comte ini kemudian diperlakukan sebagai *satu-satunya* norma bagi kegiatan keilmuan, apapun jenis ilmunya. Kata 'positif' adalah simbol dari norma dimaksud. Bahwa pengetahuan manusia hendaknya tidak melampaui fakta objektif, karena peran subjek tidak lebih dari sekedar instrumen untuk menyalin fakta objektif tersebut. Dalam positivisme, pendulum epistemologis

bergerak ke pihak objek lagi, namun objek dimaksud bukanlah objek spekulatif sebagaimana tampil dalam Abad Pertengahan, tetapi objek indrawi. Isu utama yang dibawa positivisme adalah problem *metodologi*, yang memang dapat dikatakan bahwa refleksi filsafatnya sangat menitikberatkan pada aspek metodologi. Karenanya, objek dalam positivisme masih dipersempit dengan standar metodologi.

Demikianlah, peran subjek dalam proses keilmuan telah dihilangkan oleh positivisme. Meski demikian tidak mungkin mengembalikan peran subjek dengan menghidupkan kembali epistemologi kuna ala Kant, karena persoalan pengetahuan dewasa ini telah beralih menjadi persoalan metodologi. Hal inilah yang kemudian mendorong munculnya upaya untuk mencari dasar dan dukungan metodologis baru bagi ilmu sosial dengan memberi posisi pada peran subjek. Beberapa teori yang selalu terlibat dalam diskusi metodologi dengan positivisme akhir-akhir ini adalah fenomenologi, hermeneutika, dan teori kritis. Tiga pendekatan ini sama-sama mencoba mengatasi positivisme dalam ilmu sosial dengan menawarkan metodologi baru yang lebih memposisikan subjek sebagai bagian tak terpisahkan dalam proses keilmuan.

Metodologi, *Problem Perspektif dan Komunikasi*

Dalam isu metodologi, seorang ilmuwan terlibat dalam persoalan: bagaimana kerangka atau cara yang dipakai untuk menemukan kebenaran dalam suatu ilmu pengetahuan. Istilah metodologi memang memiliki kesamaan akar pengertian dengan istilah metode, namun metodologi bukanlah metode. Dalam kegiatan ilmiah, keduanya mempunyai wilayah sendiri-sendiri. Metode lebih berkaitan dengan persoalan teknis sebagai

proses dan prosedur (*process and prosedur*) penelitian, sedangkan metodologi bisa dipahami sebagai *logic of discovery* (logika penemuan), yang lebih berkaitan dengan kerangka dasar dari kerja ilmiah, atau yang lebih dikenal dengan istilah *theoretical framework*. Secara demikian, 'kerja' metodologi sangat tergantung dengan teori atau pendekatan yang digunakan. Berbeda teori akan berbeda kerangka kerjanya, dan sudah tentu akan berbeda 'corak' keilmuan yang dihasilkannya.

Jika dalam filsafat ilmu ditemukan beberapa teori, itu berarti tersedia beberapa tawaran metodologi sebagai kerangka dalam proses keilmuan. Hal ini, harus dipahami bahwa masing-masing teori, tengah 'berdiskusi' tentang persoalan metodologi. Karena setiap teori memang menyediakan *logic of discovery* sesuai dengan kerangka logikanya masing-masing. Setiap teori berkonsekuensi metodologis tertentu.

Dalam kegiatan keilmuan, metodologi harus dipahami sebagai 'kaca mata' atau perspektif dalam membaca, memahami dan menafsirkan objek ilmu pengetahuan, sehingga fakta dapat ditata dan dipetakan menjadi data sesuai dengan karasteristiknya berdasarkan peta pikir (*mind mapping*, dalam istilah quantum learning) suatu teori tertentu. Fakta atau data akan sulit ditemukan jalinan konsistensinya, jika tidak dibaca, ditata dan dikerangkakan dengan sarana metodologi atau perspektif tertentu.

Dalam prakteknya misalnya terlihat dalam beberapa karya ilmiah, buku, dalam ceramah-ceramah, atau khutbah, yang terkadang ditemukan uraian yang sulit ditemukan ujung pangkalnya, sulit dimengerti, ini karena data tidak ditata dalam kerangka yang jelas. Ini artinya, peran ilmu pengetahuan untuk menyederhanakan kompleksitas fakta atau peristiwa, tidak berjalan sebagaimana mestinya. Dengan demikian, lebih jauh dapat dipahami, bahwa metodologi juga merupakan persoalan

komunikasi. Dalam pengertian bahwa dengan metodologi, membuat pengetahuan kita tentang fakta dapat kita komunikasikan dengan orang lain. Meski harus diingat bahwa komunikasi bukanlah sekedar saling bicara, apalagi 'yang penting disampaikan' (secara monolog), namun lebih menekankan pada saling memahami, dalam arti, apa yang disampaikan bisa dipahamkan dan karenanya juga dapat dipahami.

Berkaitan dengan problem komunikasi ini, 'kerja' suatu metodologi ditunjukkan dengan penggunaan istilah-istilah kunci (*keyword*) yang menjadi 'hak paten' dari teori tertentu. Dengan metodologi, fakta yang panjang-lebar dan *semrawut* bisa dikomunikasikan secara sederhana, hanya dengan menggunakan istilah-teoritis tertentu (pembicaraan ini mestinya di ruangan metodologi penelitian!). Oleh karena itu pemahaman terhadap (definisi operasional?) istilah-teoritis sangat diperlukan, agar tidak terjadi kesalahpahaman, yang sudah pasti akan mengarah pada kesalahan langkah. Menyomot istilah-teoritis tanpa disertai pemahahan, berarti telah melakukan tindakan ceroboh, dan bisa saja disebut melakukan eksploitasi teori, yang memang sudah menjadi 'hak cipta', yakni dari para ilmuwan atau filsuf sebagai penemu (biasa disebut pencipta) teori tersebut.

Bagi insan akademik, sudah tentu hal ini perlu mendapatkan perhatian. Jika selama ini, selalu didiskusikan mengenai persoalan metodologi ilmiah, perlu diingat bahwa metodologi ilmiah tidaklah satu; banyak pilihan yang ditawarkan. Berbeda teori, berbeda metodologinya. Lebih-lebih dalam ilmu-ilmu yang masuk dalam lingkup ilmu sosial dan humanities, yang selama ini selalu mendapat kerangkanya dari (baca: dikendalikan) positivisme, usaha serius perlu segera dilakukan menuju ke arah perubahan kerangka dengan mempertimbangkan teori-teori lain.[]

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, M. Amin, "Agama, Kebenaran dan Relativitas, Sebuah Pengantar," dalam Prof. Gregory Baum, *Agama dalam Bayang-Bayang Relativisme, Sebuah Analisis Sosiologi Pengetahuan Karl Mannheim tentang Sintesa Kebenaran Historis-Normatif,* (Yogyakarta: Tiara Wacana dengan Sisiphus, 1999)

———, "Al-Ta'wil al-'Ilmi: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci", dalam Jurnal Media Inovasi, No. 2 Th. XI/ 2002

———, "Reorientasi Visi dan Misi Fakultas Ushuluddin Menghadapi Tantangan Millenium ke-III", Makalah disampaikan pada Konsorsium Pengembangan Fak Ushuluddin oleh Kopertais Wil. IV di ISID PM Gontor Ponorogo, 9-10 Pebruari 2000

———, *Falsafah Kalam di Era Posmodernisme,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995)

———, *Rekonstruksi Metodologi Studi Agama dalam Masyarakat Multikultural dan Multirelijius,* Pidato Pengukuhan Guru Besar Ilmu Filsafat IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 13 Mei 2000

———, *Studi Agama, Normativitas atau Historisitas?*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996)

———, *The Idea of Universality of Ethical Norm in Ghazali & Kant*, Ankara, Turkiye Diyanet Vakfi, 1992)

Acton, HB., *Kant's Moral Philosophy*, (London, MacMillan, 1970)

Andrews, E.A., *A Latin Dictionary: Founded on Andrews edition of Frued's Latin Dictionary*, (Oxford: Clarendon Press, 1980)

Asy'ari, Musa, *Filsafat Islam Sunnah Nabi dalam Berpikir*, (Yogyakarta: LESFI, 1999)

Attas, Seyyed Naquib al-, *Islam dan Filsafat Sains*, (Bandung: Mizan, 1995)

Bakhtiar, Amsal, Drs., MA, *Filsafat Agama*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997)

Baum, Prof. Gregory, *Agama dalam Bayang-bayang Relativisme, Sebuah Analisis Sosiologi Pengetahuan karl Mannheim tentang Sintesa Kebenaran Historis-Normatif*, (Yogyakarta: Tiara Wacana dengan Sisiphus, 1999)

Beck, Lewis White, *Philosophy Inquiry: an Introduction to Philosophy of Science*, (New York: Prentice Hall, 1952)

Benjamin, A. Cornelis, *Science,Philosophy of*, dalam Dagabert D. R. Runer (ed.), *Dictionary of Philosophy*, (Totowa, 1975)

Bertens, K., *Filsafat Barat dalam Abad XX*, jilid I, (Jakarta: Gramedia, 1981)

———, *Ringkasan Sejarah Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, cet. Ke-18, 2001)

Bleicher, Josep, *Contemporery Hermeneutics, Hermeneutics as Method, Philosophy, and Critique*, (London: Routhledge

& Keegan Paul, 1980)

Blosser, Philip, “Kant and phenomenology”, dalam *Philosophy Today*, vol. Xxx, no. 2/4, 1986

Brown, Harold I., *Perception, Theory, and Commitment: the New Philosophy of Science*, (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1977)

Bubner, R., *Modern German Philosophy*, (London: Cambridge University Press, 1981)

Cairns, Dorion, “Phenomenology” dalam Dagobert D. Runes (ed.), *Dictionary of Philosophy*, (Totowa, New Jersey: Littlefeild, Adam & Co., 1976)

Caputo, John D., “Transcendent and Transcendental in Husserl’s Phenomenology”, dalam *Philosophy Today*, vol. xxiii, no, ¾, 1979

Carnap, Rudolf, “Protocol Statements and Formal Mode of Speech”, dalam Oswald Hanfling (ed.), *Essential Reading in Logical Positivism*, (Oxford: Basil Blackwell, 1981)

———, “The Rejection of Metaphysics”, dalam Moris Weitz (ed.), *Twentieth-Century Philosophy: The Analitics Tradition*, (London, New York: The Free Press, 1966)

Chatterjee, Margaret, *The Existentialist Outlook*, (New Delhi: Orient Longman Ltd., 1973)

Connant, James B., *Modern Science and Modern Man*, (Garden City: Doubleday Co., 1954)

Copleston, F., *A History of Philosophy*, Vol. VI, (London, Search Press, 1960)

Corbin, Henry, “Suhrawardi, Shihab al-Din Yahya” dalam Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, (New York & London: Macmillan Publishing Co., 1967)

Cottingham, John (ed.), *Western Philosophy, An Anthology,* (Oxford: Blackwell Publisher. Ltd., 1996)

Crapanzano, Viencent, *Hermes' Dilemma & Hamlet's Desire, On the Epistemology of Interpretation,* (Cambridge: Havard University Press, 1992)

Dahlan, Abdul Aziz, "Pengajaran tentang Tuhan dan Alam: Paham Tawhid Ibn 'Arabi," dalam *Ulumul Qur'an*, vol. III, No. 4/1992

Delfgaauw, Bernard, *Sejarah Ringkas Filsafat Barat,* Alih bahasa Soejono Soemargono, (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1992)

Descartes, Rene, *Meditations on First Philosophy,* dalam M. Hollis, *The Light of Reason, Rationalist Philosopher of the 17th century*, (Oxford: Oxford University, 1973)

Elliston, Federick, "Phenomenology Reinterpreted: from Husserl to Heiddeger", dalam *Philosophy Today*, vol. xxi, no, ¾, 1977

Ess, Josep van, "The Logical Structure of Islamic Theology" dalam Issa J. Bullota (ed.), *Antology of Islamic Studies,* (Montreal Mc Gill, Indonesia IAIN Development Project, 1992)

"Gadamer's Hermeneutics" dalam <http://citd.scar.utoronto.ca/CITDPress/holtorf/3.10.html>

Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Methods,* trans. Sheed and Ward Ltd., (New York: The Seabury Press, 1975)

Garaudy, Regor, *Janji-Janji Islam,* terj. HM. Rasyidi, (Jakarta: Bulan Bintang, 1982)

Gazalba, Sidi, *Sistematika Filsafat (Buku Kedua, Pengantar kepada Teori Pengetahuan)*, (Jakarta: PT. Bulan Bintang, cet. Ke-5, 1991)

Giddens, A. (ed.), *Positivism and Sociology*, (London: Heinemann, 1975)

Gie, The Liang, *Konsepsi tentang Teknologi*, (Yogyakarta: Yayasan Studi Ilmu dan Teknologi, 1984)

———, *Pengantar Filsafat Ilmu,* (Yogyakarta: Liberty, 1991)

Gutting, Gurry (Ed.), *Paradigms and Revolutions: Appraisals and Applications of Thomas Kuhns Philosophy of Science,* (Notre Dame: University of Norte Dame Press, 1980)

Habermas, Jürgen, *Ilmu dan Teknologi sebagai Ideologi,* terj. Hasan Basari, (Jakarta: LP3ES, 1990)

———, *Knowledge and Humam Interest*, (Boston: Beacon Press, 1971b)

———, *Theory and Practice,* (London: Heinemann, 1974)

Hadiwiyono, Harun, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*, (Yogyakarta, Kanisius, 1980)

Hanafi, Ahmad, MA, *Pengantar Filsafat Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1991 cet. Ke-5)

Hanafi, Hasan, *Dirasât Islâmiyyah*, (Kairo: al-Maktabah al-Anjlu al-Mishriyyah, tt)

Hardiman, Budi, "Positivisme dan Hermeneutik, Suatu Usaha untuk Menyelamatkan Subjek", dalam *Basis,* Maret, 1991

———, *Kritik Ideologi: Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan*, (Yogyakarta: Kanisius, 1990)

Hassan, Abd al-Hakim, *al-Tashawwuf fi al-Syi'r al-'Arabi*, (?)

Heideger, Martin, *Die Tecnik und die Kehre*, (Plullingen, 1962)

———, *Being and Time,* trans. J. Marquarrie, (New York: Harper & Row, 1962)

Held, David, *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas,* (Hutchnson, 1980)

Henre, R., "Philosophy of Science, History of", dalam Paul Edward (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy,* vol. VI, (289-296)

Hidayat, DR Komarudin, transkrip *key note speaker,* disampai-kan pada pembukaan konsorsium pengembangan Fak Ushuluddin, Kopertais Wil IV, 9 Peb 2000 di ISID Gontor.

Husserl, Edmund, *Cartesian Meditation,* (The Hague Martinus Nijhoff, 1960)

HYPPERLINK http://www.emory.edu/Education/mfp/kuhnquote.html.

Ijsselina, Samuel, "Hermeneutics and Textuality: Question Con-cerning Phenomenology", dalam *Studies of Phenome-nology and Human Sciences*, (Atlantics Highlands NJ: Humanities Press, 1979)

Indarjo, Mispan, "Gambaran Pengalaman Hermeneutik Hans-Georg Gadamer", dalam *Jurnal Driyarkara,* No. 3 Th. XX, 1993/1994

Jabiri, Mohammad 'Abid al-, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi,* (Beirut, al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1993)

———, *Takwin al-'Aql al-'Arabi,* (Beirut, al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1991)

James, William, *The Varieties of Religious Experience,* (New York: The Modern Liberty, 1932)

Jay, Martin, *The Dialectical Imagination: A History of The Frankfurt School and Social Research, 1923-1950*, (London: Heinemann, 1973)

Jeanrond, Warner G., *The Theological Hermeneutics: Development and Significance*, (New York: Crossroad, 1991)

Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, Translated by JMD. Meiklejohn, (New York: Prometheus Books, 1990)

———, *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, terj. The Paul Carus, revisi oleh James W. Ellington (Indianapolish/ Cambridge: Hackett Publishing Company, 1977)

Kattsoff, Louis O., *Pengantar Filsafat*, terj. Soejono Soemargono, (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, cet. Ke-2, 1987)

Kelly, AV., MA (eds), *Philosophy Made Simple*, (London: Laxon Heinemann, 1982)

Kertanegara, Mulyadhi, "Peran Agama Dalam Memecahkan Problem Etniko-Religiu: Perspektif Islam", makalah disampaikan pada Seminar Sehari "Reaktualisasi Agama dalam Konteks Perubahan Soasial" UGM, Yogyakarta, 23 Agustus 2001

Kleden, Ignas, *Sikap Ilmiah dan Kritik Kebudayaan*, (Jakarta: LP3ES, 1987)

Kuhn, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolution*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1970). Buku ini telah diterjemahkan kedalam bahasa Indonesia dengan judul, *Peran Paradigma dalam Revolusi Sains*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1989)

Lakatos, Imre, "Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes", dalam Imre Lakatos dan Alan Musgrave (ed.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1974)

Leidecker, Kurt F., "Hermeneutics" dalam Dagobert D. Runes, *Dictionary of Philosophy*, (Totowa, New Jersey: Littlefield, Adam & Co., 1076)

Macquarrie, John, *Existentialism*, (New York: Penguin Books, 1977)

Madjid, Nurcholish, *Islam Doktrin dan Peradaban*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992)

Madkour, Ibrahim, *Filsafat Islam, Metode dan Penerapannya*, terj. Yudian W. dan Ahmad Hakim Mudzakkir, (Jakarta: CV Rajawali, 1988)

Muslih, M., "Logika Illuminasi, Pemikiran Epistemologi Suhrawardi" dalam *KALIMAH, Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam,* Volume 1, Nomor 1, September 2002

Nasr, Seyyed Hossein, "Syihab al-Din Suhrawardi al-Maqtul", dalam MM. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, (Wisbaden: Otto Harrassowitz, 1963)

———, *Pengantar*, dalam Mehdi Ha'iri Yazdi, *Ilmu Hudhuri, Prinsip-prinsip Epistemologi dalam Filsafat Islam,* (Bandung: Mizan, 1994)

———, *Science and Civilization in Islam*, (New York, Toronto & London: New American Library, 1968)

———, *Three Muslem Sages*, (New York: Caravan Book)

Nasution, Harun, *Filsafat Agama*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1973)

———, *Teologi Islam*, (Jakarta: UI Press, 1986, cet ke-5)

Notonagoro, *Pancasila Secara Ilmiah Populer*, (Jakarta: Pancuran Tujuh, 1975)

Nurseibah, Sari, "Epistemologi" dalam Seyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.), *History of Philosophy* , vol. II, (London, New York: Routledge, 1996)

Palmer, Richard E., *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, (Eavanston: Nortwestern University Press, 1969)

Passmore, John, "Logical Positivism", dalam Paul Edwards (ed.) *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. V, (New York, London: Macmillan Publishing Co. Inc and The Free Press, 1967)

Poespoprodjo, W., *Logika Scientifika*, (Bandung: Pustaka Grafika, 1999)

———, *Interpretasi*, (Bandung: Remadja Karya, 1987)

Popper, Karl R., *Conjuctures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, ed. Revisi, cet. V, (London: Routledge, 1974)

Prawirohardjo, Soeroso. H, *Peranan Meta Etik di Balik Kebijaksanaan Ilmu Pengetahuan*, Pidato Pengukuhan Guru Besar, (Yogyakarta: Gama Press, 1983)

Qadir, CA., *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam*, terj. Hasan Basari, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1991, cet. Ke-2)

Rahman Fazlur, *Islam and Modernity, Transformation of an Intelectual Tradition*, (Chicago, London: The University of Chicago Press, 1981)

Rayyan, Muhammad Ali abu, Dr., *Ushûl al-Falsafah al-Isyrâqiyah 'inda Syihâb al-Dîn al Suhrawardî*, (Iskandariyah: Dar al-Ma'rifah al-Jami'ah, tt)

Ross, Kelley L., Ph.D, Copyright © 2000, 2002, pada http://www.friesian.com/kant.htm.

Russell, Bertrand, *Mysticism and Logic*, (New York: The Modern Liberty, 1927)

Salim, Agus (peny.), *Teori-Teori dan Paradigma Penelitian Sosial*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001)

Schimel, Annimarie, *Dimensi Mistik Dalam Islam*, terj. Sapardi Djoko Damono, et.al., (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000)

Scruton, Roger, *A Short History of Modern Philoshophy, From Descartes to Wittgenstein*, 2nd edition, (London and New York: Routledge, 1996)

Silva, Antonio Barbosa da, *The Phenomenology of religion as Philosophical Problem,* (Swiss: CWK Gleerup, 1982)

Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam,* (Jakarta: Rajawali Press, cet. Ke-2, 1997)

Sindhunata, *Dilema Usaha Manusia Rasional*, (Jakarta: PT. Gramedia, 1983)

Siswanto, Joko, *Sistem-sistem Metafisika Barat, dari Aristoteles sampai Derrida,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998)

Siswomiharjo, Koento Wibisono, "Ilmu Pengetahuan Sebuah Sketsa Umum Mengenai Kelahiran dan Perkembangannya Sebagai penantar untuk Memahami Filsafat Ilmu", dalam Tim Penyusus Fakultas Filsafat UGM, *Filsafat Ilmu sebagai Dasar Pengembangan Ilmu Pengetahuan*, (Klaten: PT. Intan Pariwara, 1997)

Smith, Margaret, *Readings from the Mystics of Islam,* (London, 1970)

Soemargono, Soejono (peny.), *Berpikir secara Kefilsafatan,* (Yogyakarta: Nur Cahaya, 1988)

———, *Filsafat Ilmu Pengetahuan*, (Yogyakarta: Nur Cahaya, 1983)

Steere, Douglas V., "Mysticism" dalam *a Handbook of Christian Theology,* (New York: World, 1958)

Sumaryono, E., *Hermeneutika, Sebuah Metode Filsafat,* (Yogyakarta: Kanisius, 1999)

Suriasumantri, Jujun S., *Filsafat Ilmu, Sebuah Pengantar Populer,* (Jakarta: Penerbit Sinar Harapan, 1985) cet. Ke-2

Suseno, Franz Magnis-, *12 Tokoh Etika Abad 20,* (Yogyakarta: Kanisius, 2000)

———, *Filsafat sebagai Ilmu Kritis,* (Yogyakarta: Kanisius, 2000)

Sutopo, HB., "Metode Mencari Ilmu Pengetahuan: Rasionalisme dan Empirisisme" dalam M. Toyibi (ed.), *Filsafat Ilmu dan Perkembangannya*, (Surakarta: Muhammadiyah University Press, 1999, cet ke-2)

Tim Penyusun Fakultas Filsafat UGM, *Filsafat Ilmu, sebagai Pengantar Pengembangan Ilmu Pengetahuan*, (Klaten: PT. Intan Pariwara, 1997)

Titus, Harold H., dkk, *Persoalan-Persoalan Filsafat*, terj. HM. Rasyidi, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984)

Tjahjadi, SP. Lili, *Hukum Moral, Ajaran Immanuel Kant tentang Etika dan Imperatif Kategoris,* (Yogyakarta: Kanisius, 1991)

Velasque, Manuel, *Philosophy: A Text with Readings,* (Belmont: Wodsworth Publishing, 1999)

Verhak, C. dan Imam, R. Haryono, *Filsafat Ilmu Pengetahuan, Telaah atas Cara Kerja Ilmu-Ilmu*, (Jakarta: PT. Gramedia,1991)

Waardenburg, Jacques, *Classical Approaches to the Study of Religion* (Paris, Mouton: The Hague, 1973)

Weiss, Allen S., "Marleau-Ponty's Interpretation of Husserl' Phenomenological Reduction", dalam *Philosophy Today,* vol. xxvii, no. 4/4, 1983

Yoesoef, Daoed, *Pancasila, Kebudayaan dan Ilmu Pengetahuan*, (Yogyakarta: Panitia Seminar Pancasila sebagai Orientasi Pengembangan Ilmu, 1986)

Ziai, Hossein, *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardi's Hikmat al-Isyraq*, (Georgia: Brown University, 1990)

INDEKS

A

Abdullah, Amin, x, xi, 2, 6, 17, 26, 27, 28, 29, 66, 68, 221, 244
Adorno, 177
Aleppo, 241
Ali, Mukti, 243
Al-Allaf, 213, 214
Amerika, 48, 131, 153, 182
Armstrong, Karen, 241
Angeles, Los, 116
Angeles, Peter, 2
Aphrodisi, Alexander, 234
Al-'Arabi, Ibn, xviii, 7
Aristoteles, 10, 51, 101, 102, 103, 106, 215, 216, 218, 233, 234, 236, 253
Arkoun, Mohammed, x, 27, 28
Asyari, Musa, 1
Austin, J. L, 182
Austria, vi, 10, 115
Al-Ayyubi, Salahuddin, 242, 243
Azra, Azyumardi, 243

B

Bacon, Francis, xiii,10, 45, 46, 55, 101, 103, 105, 106, 125
Bahm, Archie J., 33, 34, 35, 38, 39, 43, 45, 46, 47, 48
Baru, Selandia, 123
Al-Basri, Hasan, 243
Beck, Lewis White, 2
Beirut, xix, 8, 197, 199, 203
Benjamin, A. Cornelis, 2, 3
Bergson, Henry, 80, 81, 82
Berkeley, 55, 56, 57, 59, 76, 77, 131, 259
Bhaskar, Roy, 86
Bleicher, Josep, 165, 166
Brockelman, 246, 247

Bronowski, Jacob, 44
Brown, Harold I, 20, 25
Bultmann, 171
Al-Busthami,

C

California, 116, 131
Carnap, Rudolf, 115, 116, 117, 118, 119, 122
Chicago, 15, 20, 23, 25, 116, 131, 134, 222
Chomksy, Noam, 182
Cina, 43
Comte, August, 9, 10, 15, 88, 106, 109, 110, 111, 112,113, 114, 150, 159
Copernicus, Nicolaus, 9, 64
Corbin, Henry, 6, 240, 241, 246, 247

D

Darwin, 182
Descartes, Rene, 8, 50, 51, 54, 55, 56,75, 76, 77, 87, 156, 209, 259
Dewey, 182
Dilthey, Wilhelm, 17, 163, 166, 168, 169
Durkheim, Emile, 88, 89
Al-Dzahir, Malik, 242

E

Edinburgh, 57
Einstein, 127, 139
Elliston, 158

F

Al-Farabi, 6, 234
Farah, 243
Fatimah, 228
Feigl, Harbert, 115
Feyerabend, 144
Fichte, 182
Freud, Sigmund, 193, 194
Fromm, Erich, 193

G

Gadamer, Hans Georg, 163, 166, 168, 171, 172, 173, 174, 175, 176
Galilie, Galileo, 9, 64
Al-Ghazali, 6, 7, 223, 240, 244
Giddens, Anthony, 113, 151

Gie, The Liang, 1, 2, 24, 44, 46
Gramsci, 195
Guba, 31, 88

H

Habermas, Jurgen, viii, 25, 27, 31, 152, 162, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 185, 186, 188, 189, 191, 192, 194, 195
Hahn, Hans, 115
Al-Hallaj, 7, 223, 225, 243
Hawafi, Hasan, x, 27, 239, 240
Al-Harawi, 249
Hardiman, Budi, 25, 110, 112, 117, 150, 151, 167, 193
Hegel, 16, 153, 182
Heideger, Martin, 155
Hermes, 166
Hidayat, Dedy N, 100
Hobbes, Thomas, 55, 259
Horkheimer, Max, 177, 181, 182
Hume, David, 8, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 66, 67, 106, 117, 125, 259
Husein, 228
Husserl, Edmund, 9, 153, 155, 157, 159, 160, 223

I

Idris, 165
Illich, Ivan, 195
Inggris, v, vi

J

Al-Jabiri, xi, xviii, 8, 197, 198, 199, 200, 202, 204, 205
Al-Jahidz, 201
James, William, 82, 83
Jenar, Siti, 243
Jerman, vi, 61,63, 65, 67, 124, 152, 160, 177, 182, 259

K

Kant, Immanuel, vi, 9,10, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67,68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 106, 152, 153, 154, 155, 160, 182, 259
Kerlinger, 89
Knutzen, Martin, 62

Kohlberg, 182
Kraft, Victor, 115, 124
Kuhn, Thomas, viii, 10, 11, 15, 22, 47, 86, 131, 132, 133, 134, 135, 140, 141, 142, 143, 144, 145

L

Lakatos, Imre, 129, 143, 144, 145, 146, 147, 148
Leeuw, G. Van der, 158
Leibniz, 50, 51, 52, 53, 63, 66, 67, 259
Lingkaran Wina, 10, 115, 116, 118, 121, 122, 124, 127, 150
Locke, John, 55, 56, 57
London, 7, 20, 23, 25, 31, 62, 65, 68, 75, 113, 115, 117, 123, 129, 144, 151, 159, 166, 179, 193, 203, 222, 241

M

Maliki, 203
Mannheim,Karl, 11, 17
Massignon, Louis, 246, 247
Mead, G. H., 182, 188
Mill, James, 106
Mill, John S., 10, 88, 105, 106, 117, 125
Muhammad, 228
Al-Muhasibi, 224
Myrdal, Gunar, 46
Nasr, Sayyed Hossein, 203, 240, 241, 242, 243, 246, 251
Neurath, Otto, 115
Newton, 9, 64, 70, 127, 139
Notonagoro, 47

Palmer, Richard E, 166
Pieget, 182
Plato, 8, 50
Plotinus, 8
Popper, Karl R, viii, 10, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 143, 144, 147, 148
Prancis, 56, 57, 88, 259
Prawirohardjo, Soeroso H, 46
Prussia Timur, 61

Rahman, Fazlur, x, 22, 23, 27, 222

UNIDA
GONTOR
UNIVERSITAS DARUSSALAM GONTOR

Jikalau seseorang membaca suatu buku filsafat ilmu pengetahuan maka substansi yang ingin dipahami adalah apa pengertian ilmu pengetahuan, atau secara sederhana apa yang dimaksud dengan hakikat ilmu pengetahuan. Konsekuensinya setiap pembahasan filsafat ilmu pengetahuan pada suatu buku tertentu kadangkala seseorang akan dipaksa untuk mengikuti aliran tertentu sang penulis buku tersebut, dan kiranya hal ini tidak dikehendaki oleh setiap intelektual. Ditinjau berdasarkan analitika bahasa nampak dalam persoalan keilmuan terdapat kekacauan logis. Ilmu diterjemahkan dalam bahasa Inggris science, dan diindonesiakan menjadi sains, seperti dalam istilah yang lazim, 'sains dan teknologi'. Namun demikian dalam kenyataannya terjemahan sains itu bukanlah mengacu kepada ilmu pengetahuan secara luas melainkan hanya menyebut pada kelompok ilmu pengetahuan tertentu saja, yaitu natural sciences sebagaimana diungkapkan oleh Mc. Graw-Hill (1974) 'The study of natural sciences and the application of this knowledge for practical purposes'. Jikalau ilmu pengetahuan dipahami demikian, maka bidang-bidang lainnya tidak termasuk dalam kategori pengertian ilmu pengetahuan, seperti sosiologi, linguistik, ekonomi, antropologi, komunikasi, filsafat, hukum, sejarah, arkeologi, sastra dan sebagainya, bahkan juga terhadap kajian agama yang dewasa ini juga sudah dikenal sebagai suatu ilmu.

LESFI
Jl. Solo Km.8, Nayan No.108A Maguwoharjo
Depok, Yogyakarta
Email : kkajogja@gmail.com